Colecţia PLURAL RELIGIE

Cristian Bădiliţă este doctor al Universităţii Paris IV-Sorbona cu teza *Metamorphoses de l'Antihrist chez Ies Peres de l'Église* (Paris, Beauchesne, 2005, premiul Salomon Reinach al Asociaţiei Eleniştilor din Franţa). Coordonator al *Septiiagintei* în cadrul New Europe Collège, Bucureşti. Fellow al Institutului Trentino di cultura (2002 – 2005) şi al Wissenschaftskolleg zu Berlin (2005 – 2006). Publicaţii originale: *Sacru şi melancolie* (eseu, Amarcord, 1997); *Călugărul şi moartea* (studiu de patrologie, Polirom, 1998); *Tentaţia mizantropiei*. *Stromate* (jurnal, Polirom, 1999); *Platonopolis sau împăcarea cu filosofia* (studii de patristică şi filosofie, Polirom, 1999); *Cartea micilor erezii* (poeme, Decalog, 1999); *Regele cu o harfă în mâini* (poeme, Vinea, 2000); *Nodul gordian* (jurnal şi eseuri, ediţia a II-a, Vinea, 2002); *Manual de anticristologie* (studii de patristică, Polirom, 2002); *Pe viu despre Părinţii Bisericii* (interviuri cu patrologi europeni), Humanitas, 2003; *Duminica lui Arcimboldo* (poezii, Brumar, 2004); *Apocalips de buzunar* (poezii, Curtea veche, 2005). Ediţii îngrijite şi antologii: *Miturile lui Platon*, Humanitas, 1996; *Eliadiana*, Polirom, 1997; *Mircea Eliade. Întâlnirea cu sacrul*, ediţia a II-a, Echinox, 2001; *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident* (avec Attila Jakab), Beauchesne/Polirom, 2003; *Nostalgia Europei*. *Volum în onoarea lui Al*. *Paleologu* (în colaborare cu Tudorel Urian, Polirom, 2003) ş.a. Traduceri comentate: *Evanghelii apocrife*, ediţia a IV-a, Polirom, 2005; *Trei apocrife ale Vechiului Testament*, Polirom, 2000; Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*. *Gnosticul*, ediţia a II-a, Polirom, 2003; *Patericul*, ed. a II-a, Polirom, 2005 ş.a.

www.polirom.ro

© 2006 by Editura Polirom, pentru prezenta ediţie Editura POLIROM

Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506 Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7, ap. 33, O.P. 37; P.O. BOX 1 – 728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

BĂDILIŢĂ, CRISTIAN

Metamorfozele Anticristului la Părinţii Bisericii/ Cristian Bădiliţă; trad. de Teodora Ioniţă.

— Iaşi: Polirom, 2006

ISBN: 973 – 46 – 0145 – 8 I. Ioniţă, Teodora (trad.) 236.92

Printed in ROMÂNIA

Cristian Bădilită
Metamorfozele Anticristului la
Părinţii Bisericii
Traducere de Teodora Ioniţă
POLIROM
2006

Îl *viendra – quand viendront les dernières tenebres*; *Que la source des jours tarira ses torrents*; *Qu'on verra les soleils*, *au front des nuits funebres*, *Pălir comme des yeux mourants*; *Quand l'abîme inquiet rendra des bruits dans l'ombre*;

Que l'enfer comptera le nombre De ses soldats audacieux; *Et cu'enfin le fardeau de la supreme voute Fera*, *comme un vieux* chiar *tout poudreux de să route*, *Crier l'axe ajfaibli des cieux*.

De l'enfer aux mortels apportant les messages. Să main, semnat *l'erreur au champ de la raison*, *Melera dans să coupé*, *ou boiront* les *faux sages*, *Les venins aux parfums et le miel au poison*. *Comme un funebre mur*. *entre le ciel et l'homme* II *osera plăcer un ejfroyable adieu*; *Ses forfaits n auront pas de langue qui les nomme*;

Et l'athee ejfraye dira: *Voilà mon Dieu*!

Victor Hugo", L Antechrist", Od*es* et *ba*uades

Mulţumiri

Prezenta lucrare are la bază teza de doctorat întocmită sub îndrumarea doamnei Monique Alexandre, la Universitatea din Paris IV-Sorbona, între anii 1997 şi 2002. Doresc să mulţumesc tuturor celor care au contribuit, în diferite moduri, la finalizarea acestei lucrări, în primul rând doamnei Monique Alexandre, care a reprezentat pentru mine, pe parcursul acestor ani, nu doar modelul cercetătorului patristic, ci şi un model de gândire şi vieţuire. Îi sunt profund recunoscător pentru ajutorul său statornic şi generos, pentru sfaturile întotdeauna binevoitoare, pentru *euergesia* sa. Versiunea de faţă a beneficiat din plin de observaţiile făcute de membrii comisiei la momentul susţinerii tezei, 10 iulie 2002. Mulţumesc domnilor Enrico Norelli, Jean-Noël Guinot, Olivier Munnich şi Jean-Claude Fredouille pentru intervenţiile pertinente şi substanţiale. Recunoştinţa mea se îndreaptă de asemenea către Lorenzo Perrone, Jean-Michel Poinsotte, Giovanni Filoramo, Toader Paleologu, Virgil Nemoianu, Natale Spineto, Salvatore Taranto, Cristian Gaşpar, Sébastien Grignon, Elena Soare, Laurent Rossillon, ale căror prietenie şi pregătire m-au ajutat să

depăşesc unele piedici şi să închei această lucrare. Josette Séguin şi Isabelle Gassino au citit mai multe capitole şi au făcut corecturi şi sugestii obiective şi binevenite. Doresc să aduc tuturor sincerele mele mulţumiri.

Nu aş fi putut duce la bun sfârşit această teză, fără ajutorul constant al soţiei mele, Smaranda, căreia îi datorez enorm. Ea a fost cea care a lucrat în toţi aceşti ani, asigurându-ne existenţa, cea care mi-a pus la dispoziţie zecile de cărţi de care am avut nevoie pentru redactarea tezei, tot ea, cea care a citit şi corectat versiunea finală a lucrării. Recunoştinţa şi dragostea pe care i le port sunt dincolo de cuvinte. Închei prin a mulţumi domnului Charles Karmengiesser, care a acceptat publicarea lucrării în colecţia „Teologie istorică".

În ce priveşte versiunea românească, ţin să îi mulţumesc lui Bogdan Tătaru-Cazaban pentru propunerea unui traducător valoros şi cooperant, în persoana Teodorei Ioniţă. Numeroasele îndatoriri nu mi-au îngăduit să verific această versiune, dar sunt convins de fidelitatea ei, cel puţin la nivelul literei, faţă de cea franceză. Monografia de faţă a fost redactată în acelaşi timp cu *Manualul de anticristologie*, apărut în 2002, la Editura Polirom. Cele două cărţi formează un tot, dar fiecare îşi păstrează individualitatea.

Cuvânt înainte

Nimic din fascinaţia pe care o trezeşte mitul lui Anticrist nu s-a schimbat cu trecerea timpului. Mentalităţile s-au schimbat cu siguranţă. Foarte puţini oameni – inclusiv creştini „practicanţi" – mai cred cu adevărat în apariţia, la sfârşitul istoriei, a unui personaj, pe jumătate real, pe jumătate fabulos, aşa cum este descris de majoritatea Părinţilor Bisericii. Imaginea lui însă, remodeiată, revalorificată, pusă într-o nouă lumină, continuă să frământe spiritele, mai ales în perioadele tulburi de care istoria modernă nu a fost cruţată[1]. În sânul creştinătăţii, a avut câştig de cauză interpretarea „colectivă" şi alegorică. Anticristul nu mai este conceput ca un personaj individual care îşi va face apariţia pe scena istoriei într-un anumit moment de la sfârşitul veacurilor (deşi o atare credinţă revine în fiecare moment de criză[2]). El este conceput mai curând sub forma unei energii difuze şi

---

[1] The Antichrist, pp. 11-15. Citǎm în toate locurile ediţia italiană a acestei lucrări. A se vedea Bibliografia de la sfârşitul volumului.

[2] Vezi sfârşitul Concluziei generale a lucrării.

insidioase care se impregnează încă de pe acum, încet-încet, în trama existenţei noastre. Unii îl identifică cu progresul tehnologic şi cu dezvoltarea „nesăbuită" a ştiinţei; alţii, cu individualismul şi pragmatismul modului de viaţă contemporan; alţii, în fine, cu secularismul generalizat al epocii noastre. Astfel, aproape toate faţetele modernităţii devin manifestări ale unei anticristologii *up to date*. Înainte de a începe cercetarea noastră în perioada Antichităţii creştine, se cuvine să abordăm problema semnificaţiei „ultime", potrivit expresiei lui Paul Tillich, pe care o are mitul de mai bine de două mii de ani. Ce reprezintă el din punct de vedere filosofic?

Examinarea mitului Anticristului este, de fapt, o încercare de regândire, dintr-un unghi inedit, a problemei răului absolut care acţionează în istorie. Din unghi inedit, deoarece mitul imaginează, pentru prima dată şi hotărâtor, aşa cum sublinia Bernard McGinn, răul absolut încarnat într-o fiinţă umană. Într-adevăr, toate religiile „tradiţionale" sau „cosmologice" – potrivit terminologiei istoricilor religiilor – explică prezenţa răului în lume ca pe un accident divin, faţă de care fiinţa umană nu se simte cu nimic vinovată: este cazul religiei greceşti sau al hinduismului, pentru a nu invoca decât două exemple. Cea dintâi aşază la originea răului muritorilor pasiunile zeilor. Şi mai evident, hinduismul asimilează fiecare fiinţă unui angrenaj cosmic în care orice iniţiativă personală este exclusă *a priori*. Din perspectiva acestor religii „anistorice", răul se află exclusiv în legătură cu voinţa divină, iar existenţa lui rămâne un mister care transpare în evenimentele „naturale" ale vieţii: bolile, războiul, cutremurele, inundaţiile, seceta, foametea, nerodnicia, moartea. Toate acestea primesc o explicaţie mitologică; omul ajunge să creadă că era absolut necesar ca ele să se producă în momentul respectiv.

Creştinismul reprezintă o revoluţie în raport cu această viziune strict mitologică. Mai întâi, el păstrează din iudaism, mai ales din profetismul iudaic, ideea, atât de importantă, a caracterului sacru al istoriei. Istoria omenirii are un sens, are un obiectiv de atins – în speţă, instaurarea domniei mesianice – şi, prin chiar acest ţel, ea devine sacră. Dumnezeul lui Israel se revelează în această istorie, iar poporul pe care El l-a ales este pe deplin părtaş la planul dumnezeiesc. Apoi, prin credinţa că Dumnezeu însuşi s-a făcut om în persoana lui Iisus, creştinismul duce la extrem acest proces de sacralizare a istoriei. Din punct de vedere creştin, planul mântuirii a fost împlinit, urmând ca

întreaga omenire să devină conştientă de aceasta. Aşa cum Iisus reprezintă Binele absolut întrupat, opusul său, Anticrist, reprezintă întruparea răului absolut *în istorie*. Prin urmare, din acest moment, confruntarea dintre Bine şi Rău se derulează la nivelul istoriei şi al temporalităţii, omul fiind parte integrantă a acestora. Aceasta este, în opinia noastră, marea diferenţă dintre mitul diavolului şi mitul Anticristului. În timp ce primul constituie, într-un anumit fel, o prelungire a viziunii mitologice *anistorice* a răului, cel de-al doilea depăşeşte evident această viziune – cu câteva excepţii de care ne vom ocupa în studiul nostru – propunând o soluţie istoricizantă, cu tot ce implică ea în plan intelectual şi psihologic. Dacă Cristos a putut să se îmbrace în trup omenesc, Anticristul, la rândul său, are dreptul la existenţă. Din punct de vedere anticristologic, Răul este o problemă care priveşte îndeaproape fiecare fiinţă umană. Fiecare dintre noi este un posibil anticrist, avea să spună fericitul Augustin (*Comentariu la epistola întâi a lui Ioan*, 3). Această concepţie a episcopului Hipponei, adoptată de Occidentul creştin, nu face decât să ducă la extrem viziunea pe care tocmai am conturat-o şi care, în raport cu alte religii, credinţe şi sisteme metafizice, este cu totul nouă.

Faptul că Răul absolut poate fi conceput sub forma unui personaj istoric implică totodată culpabilizarea maximă şi responsabilitatea permanentă a fiinţei umane. Dacă Anticristul reprezintă Răul care lucrează lângă noi, sub ochii noştri sau înăuntrul nostru, aceasta înseamnă că noi îl putem „opri" (devenind adevăraţi *katechoni*) prin mijloace proprii. Dacă apariţia sa este menită să pună capăt istoriei, şi deci vieţii noastre, să facem în aşa fel încât această apariţie să nu aibă loc. Acesta este, într-un fel, mesajul, totdeauna actual al mitului.

De vreme ce am folosit deja, în mai multe rânduri, termenul „mit", vom încerca să explicăm motivele pentru care îl preferăm celui de „legendă", ales de Bousset, Jenks şi McGinn, în lucrările lor. Pentru istoricii religiilor, „mitul" relatează totdeauna o istorie exemplară şi adevărată[3]. Mai precis, arată începutul existenţei unui anumit lucru.

---

[3] Bibliografia referitoare la mit este vastă şi în acelaşi timp variată. Citâm doar câteva dintre titlurile care ne-au fost dc mare folos: Al. Eliot et al., L 'Univers fantastique des mythes, Paris, 1976, îndeosebi paginile 12-24; R. Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leyde, 1954; M. Eliade, Aspects du mythe, Paris, 1988; VI.

Din acest punct de vedere, cele mai „originare" mituri sunt cele cosmogonice: cum s-a născut lumea; cum s-a produs răul; cum a apărut civilizaţia pe pământ şi aşa mai departe. Condiţia primordială pentru ca o istorie să fie considerată mit este să fie verosimilă, altfel spus, să existe oameni care să creadă această istorie. Într-adevăr mitul joacă un rol fundamental în societăţile umane tradiţionale. Miturile dau sens tuturor activităţilor cotidiene, ca şi tuturor catastrofelor care se pot abate într-un moment sau altul asupra comunităţilor respective. Tot ele oferă o viziune asupra lumii cu totul autentică şi coerentă. Pe scurt, miturile structurează gândirea oricărei civilizaţii, fie ea tradiţională sau modernă; lumea de astăzi este tot atât de plină de mituri (mitul progresului, al tinereţii veşnice, al democraţiei, etc.), pe cât era lumea de altă dată[4].

Pe de altă parte, mitul nu rămâne niciodată fixat în expresia sa primară. El se poate schimba, poate suferi modificări, în funcţie de contextul special în care se manifestă. În legătură cu aceasta, unii fenomenologi ai religiei, vorbesc despre o adevărată „dialectică" a miturilor[5]. Mitul Anticristului, de exemplu, îmbracă diferite forme, în funcţie celui de care îl invocă, un creştin din secolul al III-lea, un

---

Propp, La morphologie du conte, Paris, 1970; A.Th. Sebeok (ed.), Myth: A Symposium, Bloomington, 1958; N. Spineto, art. „Le mythe", în Encyclopedie des religions, coordonată de Fr. Lenoir şi Y. Tardan-Masquclier; consilier ştiinţific, M. Meslin..., Paris, 1997, pp. 2163-2185.

[4] Caracterul liniar al istoriei în civilizaţia iudeo-creştină nu respinge mitul, în ciuda discursului său antimitologic şi antimitologizant. în creştinism, mitul rămâne, alături de rit, manifestarea principală a sacrului (A.W. Watts, Myth and ritual in Christianity, Boston, 1968; M. Eliade, Aspects du mythe), dar aici mitul învesteşte istoria însăşi cu o funcţie sacră. Concepţia Iui Mircea Eliade, pe care o adoptăm aici, nu exclude dimensiunea istorică a mitului, cum susţine Furio Jesi, a cărui opinie a fost invocată de E. Norelli la momentul susţinerii lucrării de faţă. Poziţia lui Eliade este în deplină concordanţă cu cea a lui Norelli, care nota în referatul său: „Am putea spune, aşadar, că este vorba de mit atunci când sunt produse istorisiri în care apar, în formă personală, entităţi care nu cad sub incidenţa experienţei sensibile, care sunt considerate cu mult mai puternice decât fiinţele pe care le cunoaştem din experienţa cotidiană, dar care, în acelaşi timp sunt considerate de o anumită comunitate umană, ca având o mare importanţă în viaţa umană, în ceea ce este perceput ca „lumea aceasta»". Această definiţie, deşi nu atinge problema raportului dintre mit şi istorie, oferă un binevenit punct de sprijin demersului nostru.

[5] M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, Paris, 1983, passim.

musulman din secolul al IX-lea sau un protestant din secolul al XVI-lea. Am preferat termenul „mit" celui de „legendă", în mod deosebit datorită elasticităţii sale. Credem, într-adevăr, că acesta din urmă, deşi pune mai bine în lumină originea şi dimensiunea istorică a figurii Anticristului, nu redă totuşi întreaga complexitate a fenomenului anticristologic de-a lungul vremii şi pierde total din vedere dimensiunea sa metafizică, pe care o considerăm fundamentală. Legenda poate rămâne legată, mai mult sau mai puţin, de contextul său originar, în timp ce mitul are această uimitoare capacitate de metamorfoză şi reîntinerire. Mitul are întotdeauna prospeţime, noutate, în timp ce legenda este întotdeauna „bătrână". Legenda devine mit tocmai când se îmbogăţeşte cu această valoare de arhetip pe care nu o posedă la origine. Ceea ce caracterizează mitul este tocmai capacitatea de a oferi arhetipuri, modele existenţiale. Legenda relatează o istorie din trecut, în vreme ce mitul relatează o istorie care produce un efect imediat. În fine, aşa cum Sfinţii Părinţi nu ar fi acceptat să vorbească despre un „mit" al Anticristului, termen căruia i-au atribuit întotdeauna o conotaţie peiorativă, ar fi respins, din motive uşor de înţeles, şi termenul „legendă", neologism tehnic, de dată foarte recentă. Anticristul este un personaj care face parte, în întregime şi profund, din viaţa lor, permanent modeiată de credinţa creştină. De vreme ce avem de ales între doi termeni, improprii şi unul, şi celălalt, şi anume „mit" şi „legendă", considerăm mai potrivit să pornim de la o presupunere de ordin teoretic. Sperăm că această scurtă prezentare justifică îndeajuns adoptarea termenului „mit" în lucrarea de faţă.

În încheiere, dorim să atragem atenţia cititorului asupra întrebuinţării câtorva termeni sau expresii tehnice, ca de exemplu „anticristologie", „viziune" sau „sinteză anticristologică" etc. Aşa cum vorbim de o cristologie a Sfinţilor Părinţi, ni se pare perfect legitim să putem vorbi de asemenea, în cazul lor, de o „anticristologie", care să rezume viziunea lor teologică asupra adversarului lui Cristos de acum şi de la sfârşitul veacurilor. Am optat pentru ortografierea, Anticrist" şi nu „Antecrist" pentru a sugera mai bine ideea de adversitate conţinută de particula *anti* (care înseamnă „împotriva" sau „în locul"). Fericitul Augustin observa deja din *Comentariul la Epistola întâi a lui Ioan* (3, 4)

6: „În latină, «anticrist» înseamnă «care este împotriva lui Cristos». Cuvântul «anticrist» nu vrea să spună, aşa cum au înţeles unii «cel care trebuie să vină înaintea (*ante*) lui Cristos», altfel spus, cel după care Cristos trebuie să vină: etimologia şi ortografia arată că nu acesta este sensul; nu, anticristul este cel care se împotriveşte lui Cristos". Forma „Antechristus" este atestată la scriitorii creştini de limbă latină încă din secolul III. Se pare că forma cu *e* era mai plăcută auzului romanilor, ca fiind mai armonioasă decât cea cu /. Acrostihul 41 din *Instrucţiunile* lui Commodian se intitulează de *Antechristi tempore* şi nu *de Antihrişti*… Există, până în vremea lui Augustin, numeroase mărturii care atestă această ortografie**7**, respinsă fără drept de apel de autorul operei *De ciuitate Dei*. Motivaţia lui Augustin este şi a noastră: forma cu *i* ne pare cea mai justă şi mai practică, contrar tradiţiei limbii franceze. Cu toate acestea, de fiecare dată când am întâlnit forma „Antecrist" la vreun autor modern, am citat-o ca atare.

Introducere

Stadiul cercetărilor

Lucrări recente despre mitul Anticristului

În ultimul deceniu, „anticristologia" a cunoscut progrese însemnate. În paginile următoare ne vom opri atenţia asupra câtorva lucrări de dată recentă, consacrate mitului Anticristului, cu scopul de a delimita, cât se poate de exact, centrul de interes al lucrării noastre. Iată de ce, vom începe cu ultimele contribuţii importante în acest domeniu. Raportându-ne la acestea, vom putea stabili ulterior, cu mai multă uşurinţă, graniţele propriei arii de cercetare. În cea de-a doua secţiune, vom aminti pe scurt principalele lucrări existente începând cu Wilhelm Bousset (1895), reliefând meritele şi lacunele fiecăreia în parte. Lucrările şi articolele prezentate în această secţiune au o legătură oarecum indirectă cu subiectul propriu-zis al cercetării noastre; ele au însă sensul şi importanţa lor. Înainte de a ne ocupa de subiectul propus, am simţit nevoia să lămurim anumite probleme: ce anume s-a scris până acum; ce zonă a rămas nevalorificată sau chiar deloc cercetată; care sunt ultimele rezultate ale cercetărilor. Pe tot

---

6 Augustin, Commentaire de la premiere epître de saint Jean, text latin, intr., trad. şi note de P. Agaesse, Paris, 1961, SC 75.

7 Commodian, Instr. 44, 6; Ilarie de Poitiers, De Trinitate 2, 23; 6, 42.43.46; 7, 38; 9, 22; Pseudo-Ieronim, Exposit. in Cant., hom. 12; Ambrozie, Defide 2, 15.

parcursul lucrării va fi prezentată şi comentată întreaga bibliografie în legătură cu mitul Anticristului, de la Irineu la Theodoret al Cyrului.

În 1991, Gregory C. Jenks îşi publică teza de doctorat intitulată *The Origins and Early Development of the Antihrist Myth*. Cercetătorul australian propune în lucrarea sa o sinteză a tuturor datelor acestui subiect. Meritul său cel mai însemnat este acela de a fi pus în lumină originea şi caracterul creştin al mitului[8]. Corpusul de texte utilizat (propus în versiune originală, greacă şi latină, având alăturată traducerea) acoperă cinci secole (200 î.Hr. – 300 d.Hr.). În felul acesta, cititorul poate verifica direct, în text, validitatea interpretărilor propuse. Scopul lui Jenks este de a zdruncina ceea ce se cheamă „consensul Bousset-Charles", consens tacit sau explicit, susţinut, cu câteva excepţii notabile, de majoritatea cercetătorilor secolului abia încheiat. Acest consens se referă la existenţa unei tradiţii iudaice despre Anticrist, anterioară apariţiei creştinismului, transmisă pe cale orală, în manieră esoterică, într-o anumită perioadă de timp. Abia la sfârşitul secolului al II-lea, datorită lui Irineu, tradiţia respectivă iese din această sferă de mister, luând forma unui mit sau, potrivit termenului folosit de Bousset, a unei „legende" literare. Se pare că la originea acestei tradiţii se află, în primul rând, vechile mituri mesopotamiene care descriu luptele cosmogonice dintre principiile luminii şi întunericului. Acestei tradiţii strict mitologice i se va suprapune, începând cu al cincilea deceniu din primul secol al erei creştine, o a doua tradiţie, istorică şi politică – cea a lui *Nero redivivus*. îmbinarea celor două tradiţii va duce la constituirea *legendei Anticristului*. Iată care este, în linii mari, teoria propusă de Wilhelm Bousset la sfârşitul secolului al XIX-lea, asupra căreia vom reveni.

În prima secţiune a cărţii, Jenks face o analiză a textelor Sfinţilor Părinţi, de la Irineu la Victorin, încercând să delimiteze „forma

---

[8] „Eshatologia creştină primară era o adaptare cristocentrică şi o îmbinare a diferitelor tradiţii iudaice. De asemenea, ea a adaptat şi s-a folosit şi de tradiţii religioase elenistice. în contextul creştin, aceste tradiţii referitoare la adversarul cshatologic au suferit transformări inedite, devenind tradiţii despre un personaj care aspiră la poziţia atribuită, în gândirea creştină, lui Cristos." (p. 363) Jenks insistă asupra faptului că Anticristul este, în primul rând, un pretendent la funcţia de mesia şi apoi un adversar al lui Cristos. Potrivit spuselor lui Bousset, această trăsătură a tiranului eshatologic îşi face apariţia în eshatologia creştină şi devine predominantă o dată cu Epistola 2 Tesaloniceni.

standard" a mitului Anticristului. Este vorba, în opinia sa, de perioada de „deplină maturitate" a mitului. O dată stabilită „forma standard", autorul îşi îndreaptă atenţia asupra scrierilor intertestamentare, încercând să observe în ce măsură datele furnizate de acest corpus corespund celor oferite de cel anterior. Rezultatul căutării este însă negativ; el relevă doar existenţa unor analogii parţiale între paradigma creştină a mitului Anticristului şi paradigma iudaică a „adversarului lui Dumnezeu". Prin urmare, originea mitului va trebui căutată în intervalul dintre cele două perioade analizate, şi anume între anii '40 şi 180 d.Hr. (capitolul 16 al *Didahiei* ar fi cea dintâi confirmare a datei). La originea mitului creştin nu se află o singură tradiţie rămasă ascunsă, aşa cum presupunea Bousset, ci patru tradiţii precreştine care, în anumite împrejurări, devin convergente. Acestea sunt:

1. mitul confruntării cosmologice, *Chaoskampf-xi*\ deplasat în spaţiul eshatologic;

2. mitul adversarului:

— Satan: *Psalmii pseudodavidici* 19, 15; *1 Enoh* 40, 7 (la plural „Satane": ei sunt defăimători ai „celor ce vieţuiesc în pustie", apropiaţi ai lui Dumnezeu); 53, 3; 54, 6; *Cartea Jubileelor* 10, 11; 23, 29; 40, 9 (Satan identificat cu sursa răului); 46, 2; 50, 5; *Testamentul lui Dan* 3, 6 (izvorul violenţei); 5, 6; 6, 1; *Testamentul lui Gad* 4, 7; *Martiriul lui Isaia* 2, 2; 2, 7; 5, 16; *Testamentul lui Iov* 3, 6 et *passim*. *Testamentul lui Iov* este dominat de confruntarea dintre Iov şi Satan, al cărui locaş îl distrusese. Satan este denunţat aici ca iniţiatorul idolatriei.

— Azaz el: Vezi *1 Enoh*, îndeosebi capitolele 6 – 12. Una dintre căpeteniile Supraveghetorilor, care va conduce răscoala acestora împotriva lui Dumnezeu, prezintă trăsături comune cu Satana din *Apocalipsa lui Ioan*. Această căpetenie va fi înlănţuită, apoi aruncată într-un loc întunecos şi acoperită cu pietre uriaşe. Va rămâne acolo până la sfârşitul lumii.

— Belial/r: BeAiap, în greacă. Apare, între altele, în *Cartea Jubileelor* 1, 20 (cu forma „duhul lui Belial"); 15, 33; *Testamentul lui Ruben* 4, 7; *Testamentul lui Simeon* 5, 3; *Testamentul lui Levi* 3, 3; 18, 12; *Testamentul lui Iuda* 25, 3; *Testamentul lui Dan* 5, 1; 5, 10; *Testamentul lui Issahar* 7, 7; *Testamentul lui Zabulon* 9, 8; *Testamentul lui Neftali* 3, 1*; Testamentul Aşezei* 1, 8; *Testamentul lui Iosif* 7, 4; *Testamentul lui Iosif* 20, 2; *Testamentul lui Veniamin* 3, 3; *Martiriul lui Isaia* 1, 8; 2, 1; 3, 11; 5, 1; *Oracole sibiline* II, 167 – 169; III, 63; *Regula*

comunităţii 1, 24; 10, 2; *Scrierea lui Damas* 4, 13; 4, 16; 8, 2; *Regula războiului* 1, 1; 1, 13; 4, 2; 13, 4; 14, 9; 16, 11; în *Imnele* descoperite la Qumran, *passim*. Referitor la această figură, în scrierile Părinţilor, *cf*. M. Scopello, „Beliar, symbole de l heresie", *Figures de l'Ancien Testament*, Strasbourg, 1989, pp. 255 – 275.

— Mastema: Conducătorul oştirii duhurilor rele în *Cartea Jubileelor* 10, 1-11; 11, 4 – 5; 17, 15 – 18; 48, 2; 48, 9 – 19. El mai este numit aici şi Satana (10, 11). El se comportă asemenea lui Satan în Cartea lui Iov: „Prinţul duhurilor, Mastema, veni şi spuse: Dumnezeule Creator, îngăduie ca unii să stea înaintea mea şi să asculte glasul meu şi să facă după cum le voi porunci eu".

— Shemehaza: *1 Enoh* 6, 3; 6, 7; 48, 2.

— Samael: *Martiriul lui Isaia* 1, 8 (Samael-Malkira, care este, aici, un alt nume al lui Belial); 2, 1; 3, 13.

— Supraveghetorii/gregoroi: 1 *Enoh* 6 – 12; *passim*. Este vorba de îngerii căzuţi „care au părăsit înălţimile cereşti, templul lăcaşului veşnic şi s-au întinat prin împreunarea cu femeile". A se vedea şi *Cartea Jubileelor* în care se spune că îngerii căzuţi se află la originea civilizaţiei omeneşti.

3. tradiţia profetului mincinos, existentă deja în Vechiul Testament (de exemplu, *Deut*. 13, 1 – 6; 18, 18 – 22) şi analizată în context anticristologic, de W.A. Meeks[9];

4. tradiţia tiranului eshatologic. Primul personaj stigmatizat ca tiran eshatologic, în Vechiul Testament (Is. 14, 4 – 21) [10], este

---

[9] într-o secţiune a cărţii sale, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, Leyde, 1967, pp. 47-55, dedicată capitolului 7 al Evangheliei după Ioan. Pentru farisei, aşa cum arată Meeks, Isus este falsul profet despre care vorbesc cele două fragmente deuteronomice. Spre exemplu, Dt. 13,2-5: „Dacă din [neamul] tău se ridică un profet sau cincva care visează un vis şi-ţi dă un semn sau o minune, şi dacă împlineşte semnul sau minunea despre care ţi-a vorbit, zicând: «Haideţi să slujim unor zei străini» pe care nu-i cunoaşteţi, să nu ascultaţi cuvintele acelui profet sau ale celui care a visat visul, pentru că Domnul Dumnezeul vostru vă încearcă să vadă dacă îl iubiţi pe Domnul Dumnezeul vostru din toată inima voastră şi din tot sufletul vostru" (LXX). Isus însuşi este deci, în ochii fariseilor, un fals profet care pune la încercare credinţa poporului Israel.

[10] „Iar în ziua în care Domnul te va odihni de osteneli, de chinuri şi de amarnica ta robie în care ai fost, tu vei cânta cântecul acesta de ocară împotriva împăratului Babi Ionului

Nabucodonosor (sec. al VI-lea î.Hr.).

Acestor patru tradiţii le sunt conferite valori diferite, în funcţie de fiecare autor. Jenks notează: „Importanţa pe care fiecare dintre aceste curente a avut-o pentru dezvoltarea tradiţiei Anticristului pare să fi fost determinată de situaţia concretă în care se afla autorul. În unele împrejurări, au fost importante elementele motivului tiranului eshatologic, şi tocmai aceste aspecte apar în scrierile noastre. În altele, nevoia de a lupta împotriva falşilor învăţători a adus în centrul atenţiei tradiţia profetului mincinos. În alte împrejurări, vechile tradiţii mitologice ale forţelor haosului care se opun planurilor lui Dumnezeu sau forţele demonilor care duc o luptă cosmică împotriva legii lui Dumnezeu au putut fi, la rândul lor, aspecte demne de luat în seamă. îmbinarea particulară a acestor curente variază de la un text la altul, în funcţie de evenimentele epocii, de loc şi de grupare religioasă" (p. 358). Concluzia lui Jenks are consecinţe extrem de importante, mai ales în plan metodologic. În general, discursul anticristologic a fost conceput ca un discurs omogen, dogmatic, cu un maximum de coerenţă internă; într-un cuvânt, ca un discurs *anistoric*. Încercarea lui Bousset, deşi interesantă, se înscrie – spunem noi, reluând expresia lui Thomas Kuhn – în cadrul vechii „paradigme" hermeneutice, proprie secolului al XIX-lea, caracterizată în principal de dorinţa de a evidenţia ceea ce este constant în varietatea formelor istorice. Metoda istorico-critică, dominantă în secolul XX, aduce o nouă schimbare de perspectivă. Revenind la subiectul nostru, considerăm că numai corelarea dinamică a datelor oferite de fiecare versiune în parte a mitului cu datele contextului istoric (propriu sau exterior comunităţilor creştine) poate conferi un sens versiunii respective.

În 1995, tânărul cercetător olandez L. Peerbolte publică o remarcabilă lucrare pe această temă, *The Antecedents of Antihrist. A Tradiţio-Historical Study of the earliest Christian Views on Eschatological Opponents*. De altfel, la scurt timp după apariţia lucrării lui Jenks, Peerbolte făcuse o recenzie a acesteia, remarcând pe de o parte meritele incontestabile, dar criticând cu justeţe, în acelaşi timp, perspectiva interpretării evoluţioniste şi diacronice. Într-adevăr, Jenks, dorind să identifice „etapele" formării şi ale „evoluţiei" mitului, analizează izvoarele iudaice sau creştine din perspectiva unui „continuum evolrţionist". Procedând astfel, el neglijează, în repetate rânduri, dar – trebuie subliniat, nu sistematic – înţelegerea în context a

documentelor studiate. Viziunea sa este exclusiv sintetică. Peerbolte adoptă o viziune în principal analitică. El caută să „pună în lumină deopotrivă unitatea şi diversitatea noţiunilor asociate adversarului lui Cristos, în literatura anterioară lui Irineu", încercând să răspundă acestor trei întrebări esenţiale: „1) Care sunt credinţele legate de adversarii eshatologici prezenţi în această literatură; 2) în ce scop autorii creştini din vechime au reluat în scrierile lor tradiţii referitoare la adversarii eshatologici; 3) care este fundalul istoric al aşteptării acestor adversari eshatologici" (p. 14).

Peerbolte adaugă spiritului critico-filologic intuiţia istorico-filozofică. În prima jumătate a cărţii, el analizează modalităţile prin care se exprimă, în general, opoziţia eshatologică. Spre deosebire de Jenks, el accentuează caracterul original, unic al fiecărei figuri eshatologice opuse lui Cristos. „Anticristul" din Epistolele lui Ioan, afirmă cercetătorul olandez, este altceva decât „Omul nelegiuirii" din 2 Tesaloniceni, altceva decât „înşelătorul lumii" din *Didahie* (cap. 16), altceva decât „Beliar" din *Urcarea la cer a lui Isaia*. Aceste fragmente „nu pot fi privite ca versiuni diferite ale aceleiaşi tradiţii iudaice, în speţă, cea a lui Anticrist" (p. 17). Atmosfera eshatologică din jurul acestor personaje ar fi singurul punct comun. Toate personajele precedă *parusia* lui Cristos, dar fiecare se încadrează într-un registru teologic diferit. Tradiţia Anticristului reprezintă, pentru cercetătorul olandez, o revalorizare, pe coordonate creştine, a tradiţiei lui Beliar.

În prima secţiune a cărţii, Peerbolte analizează fragmentele referitoare la adversarul eshatologic, existente între anii '70 şi 175 d.Hr. (de la Evanghelia după Marcu, cap. 13, până la Iustin), răspunzând astfel primelor două întrebări problematice. Ca şi Jenks, el identifică patru tradiţii precreştine:

1. „Apogeul răului"; starea de haos la nivel social şi cosmic;
2. profetul mincinos/profeţii mincinoşi;
3. tiranul de la sfârşitul istoriei;
4. Beliar.

Cu evidentă trimitere la teoria lui Harnack – despre constituirea sistemului teologic creştin în context „postapocaliptic" Peerbolte distinge două funcţii îndeplinite de tradiţiile referitoare la adversarul eshatologic: funcţia existenţială şi cea dogmatică… Primele scrieri – Evanghelia după Marcu, 2 Tesaloniceni, 2 Ioan şi Apocalipsa – înfăţişează adversarii eshatologici în situaţia în care parusia lui Cristos

devenise, din diferite motive, problematică. În acest caz, este evidentă dimensiunea existenţială a aşteptării adversarilor eshatologici. Dimpotrivă, în ultimele documente analizate – *Didahia* (cap. 16), *Barnaba* (cap. 4), *Dialogul cu Trifon* (cap. 32 şi 110), *Urcarea la cer a lui Isaia* – figura adversarului eshatologic al lui Cristos se încadrează, cu certitudine, în concepţia sistematică despre viitor". (p. 216) *Apocalipsa lui Petru*, scrisă imediat după revolta condusă de Bar Kokhba, constituie o excepţie a acestui proces de dogmatizare. Peerbolte analizează, aşadar, metamorfozele tradiţiei adversarului eshatologic în cadrul mai larg al eshatologiei creştine.

Într-o primă perioadă, aşteptarea eshatologică reprezintă însăşi raţiunea de a fi a tuturor comunităţilor creştine. Dumnezeu nu va întârzia să intervină, decisiv, în istorie şi să îşi adjudece victoria finală. Întâia venire a lui Cristos trebuie să fie completată, desăvârşită, plinită, printr-o a doua. Balanţa între *i-am* şi *nondum* înclină către *nondum*. Cum însă aşteptarea nu primeşte confirmarea scontată, creştinii inversează termenii acestui raport insistând asupra victoriei deja (*i-am*) obţinute. În cea de-a doua perioadă apar textele în care figura „adversarului eshatologic" are un evident rol existenţial. Cea de-a treia începe „atunci când aşteptarea eshatologică se transformă, puţin câte puţin, într-o bază de date în depozitul dogmatic al Bisericii". Aceasta nu înseamnă – aşa cum vom vedea pe parcursul lucrării noastre – că aşteptarea existenţială dispare complet. Ea trece pur şi simplu de pe o poziţie centrală la una secundară, marginală, revenind totuşi în prim-plan în fiecare perioadă de criză din viaţa Bisericii. Putem recunoaşte aici, cu uşurinţă, ecourile şi temele marilor teologi protestanţi ai secolului XX, ca de pildă, Hamack, Bultmann, Cullmann sau Moltmann.

În partea a doua a cărţii, Peerbolte se opreşte asupra „antecedentelor iudaice", analizând Cartea lui Daniel, *Cartea Jubileelor*, *1 Enoh*, literatura qumranică, *Adormirea lui Moise*, *4 Ezdra*, *Apocalipsa siriană a lui Baruh* şi *Oracolele sibiline*. Pot fi inventariate şapte „motive principale". Le prezentăm în ordinea frecvenţei cu care apar:

1. apogeul răului (cel mai frecvent);
2. tiranul eshatologic;
3. războiul necredincioşilor/neamurilor împotriva poporului ales;
4. fiarele haosului;

5. Beliar;
6. *Nero redivivus*!
7. profetul mincinos.

Comparând aceste „motive", prezente în literatura intertestamentară, cu cele din literatura creştină, Peerbolte ajunge la următoarele două concluzii: în primul rând, motivul „războiului neamurilor împotriva poporului ales", foarte bine reprezentat în literatura iudaică, nu apare în tradiţiile creştine de până la Hipolit. Creştinismul primar lasă deoparte componenta naţionalistă, caracteristică iudaismului. În al doilea rând, se poate observa că motivul pseudoprofetului/profeţilor lipseşte aproape cu desăvârşire din scrierile iudaice, deşi este prezent în scrierile Vechiului Testament. În concepţia lui Peerbolte, acest ultim moti / constituie nucleul viitorului mit al Anticristului. Aşadar, se poate vorbi de continuitate, dar se poate vorbi şi de inovaţie. „Mitul standard" al Anticristului, aşa cum îl găsim formulat pentru prima dată în cartea a V-a a operei sfântului Irineu, *Aduersus haereses*, conţine cu mult mai multe motive decât cele furnizate de tradiţiile iudaică şi creştină, până la sfârşitul secolului al II-lea.

Studiul lui Peerbolte aduce câteva lămuriri importante. Spre deosebire de Jenks, care urmăreşte firul dezvoltării liniare şi anistorice a unui mit considerat numai din perspectiva acestor coordonate, cercetătorul olandez insistă asupra sensului particular al fiecărui document luat în discuţie. El evită sistematic expresia „mitul Anticristului" (a cărei utilizare o consideră legitimă doar din momentul marcat de Irineu), făcând totdeauna referire la „tradiţiile despre adversarul eshatologic". Lucrarea lui Jenks are o puternică rezonanţă polemică – având ca ţintă „consensul Bousset-Charles". Nu este însă şi cazul lui Peerbolte. Dacă cercetătorul australian încearcă să demonstreze prin contrast, să convingă, să se impună în faţa unui concurent, olandezul procedează metodic, respingând, pe parcursul analizei, unele ipoteze sau acceptând altele. Două demersuri diferite şi complementare, care ne-au ajutat mult, mai întâi în definirea, apoi în realizarea propriului proiect.

În 1992, Fausto Zbaffoni publică două volume intitulate *Testi sul*! *Anticristo*. Primul este consacrat mărturiilor existente în primele două secole: fragmente noutestamentare, *Oracolele sibiline*, *Urcarea la cer a lui Isaia*, *Didahia*, fragmente anticristologice din Policarp, Iustin,

Irineu şi Tertulian; cel de-al doilea cuprinde mărturii din secolul al III-lea: Hipolit, Origen, Ciprian, Commodian, Lactanţiu şi Victorin de Poetovio. Cu excepţia fragmentului din *Urcarea la cer a lui Isaia*, textele sunt redate în versiunea originală, greacă şi latină, însoţită de o traducere italiană. Fiecare autor – sau scriere, dacă ne referim la o apocrifă – beneficiază de o scurtă introducere, iar fiecare fragment prezentat este îmbogăţit cu un aparat critic, filologic, istoric şi teologic.

Ceea ce i se poate imputa în principal lui Fausto Zbaffoni este lipsa unui criteriu bine definit şi coerent de selecţie. De pildă, în primul volum se regăsesc pasaje din *Oracolele sibiline* şi din *Urcarea la cer a lui Isaia*, dar sunt lăsate deoparte, în mod nejustificat, 2 Baruh, Odele lui Solomon precum şi *Apocalipsa lui Petru*. La fel se întâmplă şi pentru secolul al III-lea, în care, de bună seamă, şi-ar fi găsit locul *Testamentul Domnului nostru Iisus Cristos* şi *Apocalipsa lui Ilie*. În orice caz, este limpede că nu exhaustivitatea a constituit criteriul alcătuirii antologiei. Fără îndoială, autorul a vrut să prezinte un tablou, cel mai cuprinzător cu putinţă, al tradiţiilor anterioare şi ulterioare momentului marcat de Irineu, un instrument de lucru pus la îndemâna unui public cât mai larg.

O altă operă de sinteză este *Antihrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, publicată în 1994, de Bernard McGinn, cunoscut mai ales datorită studiilor sale consacrate apocalipticii medievale[11] şi misticii creştine. Cu 15 ani în urmă, McGinn redactase articolul „Antihrist" din *Encyclopaedia of Religions*, editată de Mircea Eliade. Articolul propune o frescă pe tema adversarului eshatologic care să cuprindă *întreaga* tradiţie creştină, cu două paranteze interesante despre iudaism şi islamism. Specialiştii unei anume epoci sau unui anume autor se pot simţi uneori frustraţi, dacă nu dezamăgiţi din pricina aparentei „superficialităţi" cu care se tratează epoca sau autorul respectiv. Nu trebuie însă ignorat faptul că un asemenea demers *impune de la sine* sacrificarea particularului şi a detaliului în folosul imaginii de ansamblu. Bernard McGinn reuşeşte să-şi construiască propriul sistem de interpretare fără să neglijeze cel mai mic text şi reuşeşte performanţa de a ţine în permanenţă trează

---

11 Apocalyptic Spirituality. Classics of Western Spirituality, New York, 1979, de asemenea Vision of the End; Apocalyptic Traditions in the Middle Ages, New York, 1979.

atenţia cititorului. Spre deosebire de cele două texte prezentate mai sus, Jenks şi Peerbolte, lucrarea profesorului de la Chicago este un *dig est* de o foarte bună calitate, destinat unui public larg, dar care nu se situează, din acest motiv, în afara rigorilor ştiinţifice. În doar 400 de pagini, sunt prezentate şi interpretate principalele avataruri ale Anticristului, de la „preistoria" mitului – fragmentele scrierilor intertestamentare – până la „teoria arhetipurilor" a lui C.G. Jung.

În consecinţă, lucrarea de faţă are marea şansă de a beneficia, pe de o parte, de studiile lui Jenks şi Peerbolte asupra originii şi evoluţiei mitului Anticristului, iar pe de altă parte, de cele două instrumente puse la dispoziţie de Zbaffoni şi McGinn. Corpusul de texte pe care îl propunem spre analiză nu este identic cu cel analizat de primii doi cercetători amintiţi. Căutarea noastră începe din punctul în care se sfârşeşte a lor – cartea a V-a a operei *Aduersus haeresesx*. Limita superioară pe care am stabilit-o demersului nostru este reprezentată de textele anticristologice ale lui Theodoret, care identifică toate tradiţiile existente până la el. Cea mai importantă inovaţie medievală – la sfârşitul secolului al VII-lea – este introducerea în trama eshatologică a figurii ultimului împărat roman depunându-şi coroana pe crucea de pe Golgota**12**. În plus, având în vedere că lucrarea urmează un traseu esenţial *analitic*, fără a pierde însă din vedere aspectul fundamental al *sintezei*, perioada circumscrisă nu poate depăşi anumite limite. Am ales autorii care propun o viziune coerentă şi mai ales conştientă asupra anticristologiei, lăsând intenţionat deoparte pe cei care fac doar referiri succinte la personajul în discuţie. Pe de altă parte, ne propunem şi o prezentare cvasiexhaustivă a referirilor la Anticrist în primele secole creştine5. Autorii pe care îi vom include sunt: Irineu, Hipolit, Origen, Chirii al Ierusalimului, PseudoHipolit, Victorin, Commodian, Lactanţiu, Ieronim, Augustin şi

---

12 Este vorba, mai exact, despre o Descriere a sfârşitului lumii, redactată în Siria la sfârşitul secolului al VlI-lea şi păstrată sub numele lui Metodiu de Patara, care a trăit cu aproape trei secole mai înainte. Scrierea a fost redactată în siriacă, apoi tradusă în greacă, o dată cu invazia islamică în Asia Mică. Textul a ajuns relativ curând în Apus, fiind adus de călugării refugiaţi la Lerin, la începutul secolului al VlII-lea. Aici a fost tradus în latină de un călugăr, pe nume Pierre, în momentul în care Occidentul era la rândul său ameninţat de Islam. Pentru mai multe detalii, cf lucrarea lui C. Carozzi şi H. Taviani-Carozzi, La Fin des temps. Terreurs et propheties au Moyen Age, Paris, 1999.

Theodoret al Cyrului (la scrierile cărora se vor adăuga şi câteva apocrife). În introducerea tratatului *Demonstratio de Christo et Antichristo* (1987), Enrico Norelli deplânge, pe bună dreptate, lipsa unei monografii ştiinţifice, de dată recentă, despre Anticrist în scrierile Părinţilor din primele secole. Lucrarea de faţă se străduieşte, între altele, să răspundă acestei dorinţe a cercetătorului italian, încercând totodată să propună o abordare istorică şi implicit teologică a personajului.

Iată care sunt, pe scurt, etapele pe care le vom parcurge. În primul capitol vom prezenta „preistoria" creştină a mitului Anticristului, de la Evanghelia după Marcu la scrierile lui Iustin, dascălul lui Irineu. Scopul capitolului va fi exclusiv inventarierea versiunilor preirineice ale protomitului Anticristului. În acest scop, vom face apel la analiza lui Jenks şi, mai cu seamă, la cea a lui Peerbolte, fără a avea pretenţia de a le completa sau înlocui. Deşi succintă, o atare „întoarcere la izvoare" ne pare absolut necesară pentru economia lucrării.

Cu capitolul consacrat sfântului Irineu, vom intra apoi în materia propriu-zisă a lucrării. Fondul principal de documentare şi analiză este constituit de scrierile despre Anticrist ale Părinţilor Bisericii, greci şi latini. Literatura creştină apocrifa, în pofida bogăţiei sale informaţionale, va avea un statut relativ marginal în demersul nostru, în principal din două motive. Mai întâi, scrierile în discuţie nu pot fi raportate la un autor sau la un „context" foarte bine delimitat, ci există, ca să spunem aşa, într-un „context zero al autorităţii", fapt care îngreuiază orice încercare de înţelegere, pe când, în cazul unui Părinte bisericesc, avem posibilitatea – nevalorificată pe deplin până în prezent – de a clarifica discursul anticristologic atât prin raportarea la ansamblul operei, cât şi la contextul politico-religios. Nu este vorba de o subestimare a valorii corpusului apocrifelor, ci pur şi simplu de evitarea anumitor probleme legate de datare şi de contextul istoric, probleme care, deocamdată, ni se par imposibil de depăşit[13].

---

[13] Această traducere a fost retipărită în 1999 la Atlanta, cu o introducere de D. Frankfurter, pp. III-XVIII. Wilhelm Bousset (născut în 1865) face parte din religionsgeschichtliche Schule, un grup de cercetători protestanţi din Gottingen care îşi propunea studiul Vechiului şi Noului Testament în contextul mai larg al istoriei religiilor. Este vorba de o abordare comparatistă, menită să aducă, pe de o parte, o

După modelul lui Peerbolte, vom încerca să răspundem, pe parcursul lucrării noastre, următoarelor întrebări: 1) Cum este interpretată figura Anticristului de fiecare scriitor creştin prezentat?; 2) De ce sau cu ce intenţie (de ordin teologic, politic sau psihologic) propune acesta o anumită interpretare?; 3) Este justificat, în definitiv, să vorbim de o evoluţie a mitului de la Irineu la Theodoret? În măsura în care vom reuşi să răspundem acestor întrebări, putem considera că lucrarea noastră şi-a atins scopul propus.

Anticristologia ştiinţifică modernă; scurtă prezentare

Ne-am ocupat la începutul lucrării de studiile cercetătorilor Jenks şi Peerbolte, întrucât acestea reprezintă cele mai noi contribuţii semnificative în domeniul anticristologiei. Raportându-ne la ele, am putut stabili scopul, metodele şi cadrul propriei noastre cercetări. În continuare, vom face o scurtă prezentare a bibliografiei generale, luând în considerare exclusiv lucrările apărute din 1895 până în prezent.

Prima cercetare de mare anvergură, realizată cu instrumentele filologice şi istorice specifice epocii moderne, datează de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi aparţine cercetătorului german Wilhelm Bousset. În lucrarea sa *Der Antihrist in der iiberlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirchen*, din 1895 – tradusă în engleză în anul 1896, Bousset, urmând lui Hermann Gunkel[14], propune teoria potrivit căreia mitul Anticristului ar fi existat în iudaismul precreştin

---

lumină nouă asupra datelor biblice, şi, pe de altă parte, să pună capăt dogmatismului „bătrânicios" al Bisericii. Din grup făceau parte: Albert Eichorn, Hermann Gunkel, Emst Troeltsch, Wilhelm Rede (Cf. „Introducerii" lui Frankfurter, p. V.). Cu toate că lucrarea lui Bousset este în mare parte depăşită, ea păstrează o valoare intrinsecă datorită faptului că aduce în discuţie, pentru prima dată, istoricitatea „legendei" anticristologice, inserând-o într-o anumită tradiţie mitologică şi religioasă.

[14] Cf. observaţiile foarte pertinente făcute de G. Jenks în Origins..., capitolul „The question of the Antichrist myth", pp. 1-24. Jenks prezintă aici, într-o manieră clară şi concisă în acelaşi timp, o serie întreagă de lucrări dedicate Anticristului, ale căror concluzii vor fi uneori reluate în prezenta lucrare. H. Gunkel publica în acelaşi an, 1895, la Gottingen, volumul intitulat Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, cuprinzând o analiză comparativă a primului capitol din Geneză şi a capitolului 12 din Apocalipsa lui Ioan, concluzionând că cele două fragmente revalorizează un foarte vechi mitem babilonian, şi anume confruntarea dintre Marduk şi Tiamat. înaintea lui Bousset, el respinge lectura izolată a Apocalipsei, pledând pentru integrarea textului ioanic în contextul mai larg oferit de diferitele tradiţii orale.

sub forma unei tradiţii orale, cea a lui Beliar. Această tradiţie mitică orală s-ar fi transmis esoteric, elementele sale putând fi reluate atât de Sfinţii Părinţi, cât şi de unele texte apocrife. În opinia cercetătorului german, modelul direct al „legendei Anticristului" ar fi mitul balaurului, lipsit de orice conotaţie politică. Mai târziu, în a doua jumătate a secolului I d.Hr., se va adăuga şi componenta politică, odată cu apariţia unei noi legende, şi anume, cea a lui *Nero redivivus*. În consecinţă, confruntarea eshatologică dintre Cristos şi Anticrist este o reluare, în contextul noilor religii, a vechii confruntări prezente în mitologia mesopotamiană, în speţă, cea dintre Marduk, zeul luminii, şi Tiamat, balaurul, simbol al haosului. La jumătatea distanţei dintre Tiamatul mesopotamian şi Anticristul creştin se află iudaicul Beliar, personaj bine reprezentat în literatura apocaliptică intertestamentară. Meritul principal al lui Bousset este a cela de a fi identificat în mitul balaurului, una dintre principalele tradiţii precreştine care au contribuit la formarea mitului creştin al Anticristului. De asemenea, cercetătorul german remarcă existenţa a două versiuni distincte: una apocaliptică (metafizică) şi alta politică (tiranul de la sfârşitul istoriei).

După cum am văzut mai devreme, abia în 1991 Gregory Jenks propune o critică semnificativă a lucrării cercetătorului german. Din perspectiva noilor cercetări, teza lui Bousset, în ciuda meritelor sale, este, în principiul său, eronată.

Jenks demonstrează fără echivoc faptul că, unitul Anticristului s-a dezvoltat graţie convergenţei câtorva tradiţii vechi, sub influenţa împrejurărilor istorice şi sociologice proprii Bisericii primare"[15]. Teoria despre o tradiţie istorică esoterică, compactă, monolitică, nu are, aşadar, niciun temei justificat. Ea făcuse obiectul criticilor parţiale, de ordin metodologic, şi înaintea lui Jenks. În privinţa selecţiei şi a folosirii izvoarelor, el invocă mărturiile despre Anticrist din perioada delimitată de scrierile intertestamentare şi Evul Mediu, acceptând, fără rezervă, ipoteza lui Gunkel conform căreia tradiţiile apocaliptice, în pofida largii răspândiri în timp şi spaţiu, sunt extrem de solide. Este totuşi exagerat ca datele unui text din secolul al VI-lea d.Hr., de exemplu, să fie invocate ca dovezi ale existenţei unei tradiţii anticristologice precreştine!

---

[15] Ibidem.

Pe de altă parte, colecţia de texte prezentată are importante lacune. Lipsesc de aici, dintre scrierile intertestamentare: *1 Enoh*, *Cartea Jubileelor*, *Martiriul lui Isaia*, *Testamentul lui Moise*, toate descoperite câteva decenii după publicarea lucrării lui Bousset. Din perioada cuprinsă între anii ’30 şi 300, lipsesc *Epistola lui Barnaba*, *Apocalipsa lui Avraam*, *2 Baruh*, Policarp, Iustin, Origen, Tertulian. Într-adevăr, majoritatea documentelor de care ţine seamă provin din surse târzii, începând cu secolul al IV-lea: Efrem, PseudoEfrem, Chirii al Ierusalimului şi Ieronim.

Adela Yarbro Collins supune criticii caracterul mai mult sau mai puţin arbitrar cu care cercetătorul german foloseşte, în cartea sa, termenul lrAnticrist”. Este limpede că această denumire nu poate fi aplicată decât unui adversar al lui Dumnezeu, *în context mesianic*. Bousset însă o invocă în toate cazurile, fără discriminare. La rândul lui, W.A. Meeks îi reproşează cercetătorului german ignorarea tradiţiei „pseudoprofeţilor”, tradiţie *autonomă*, care va avea un rol esenţial în constituirea anticristologiei. În opinia lui Bousset, pseudoprofeţia reprezintă o caracteristică marginală a mitului balaurului **16** primordial.

Într-un articol de mai târziu despre Anticrist, publicat în *Encyclopaedia of Religion and Ethicsi*, Bousset, abandonând, se pare, teoria transmiterii esoterice, distinge trei etape principale în formarea mitului. Prima etapă este reconstituibilă în epoca preludaică: „Este mai mult decât plauzibil ca cele mai adânci rădăcini ale ideii Anticristului să se regăsească nu în anumite experienţe istorice, ci într-o concepţie mitologică şi speculativă, mai exact, în credinţa în confruntarea dintre Dumnezeu şi diavol şi cea în sfârşitul lumii” (col. 579). De aici următoarea presupunere: „La originea Anticristului nu se află altceva decât diavolul întrupat” (*ibidem*). A doua etapă constă în istoricizarea, în mediul iudaic, de data aceasta, şi apoi creştin, a mitului primordial, fenomen determinat de modelele reale, cu o pronunţată conotaţie negativă, ca de exemplu, Antiochos al IV-lea, Caligula sau Nero. Legenda lui *Nero redivivus* devine esenţială în capitolele 13 şi 17 ale Apocalipsei lui Ioan. În fine, ultimul moment decisiv este reprezentat de 2 Tesaloniceni, unde figura tiranului eshatologic este înlocuită de

---

16 în legătură cu toate aceste critici, vezi Jenks, Origins..., pp. 17-20.

cea a unui personaj mai abstract, numit pur şi simplu dvxiK: ei ţievoţ. Semnificaţia iudaică se impune în faţa celei politice. Anticristul „paulin" nu mai este în mod esenţial un asupritor eshatologic, ci un pseudoMesia, adică un fals profet şi un manipulator al spiritelor.

Concluziile lui Bouset au fost reluate şi sistematizate de R.H. Charles, care identifică de asemenea trei etape esenţiale în constituirea mitului Anticristului. Într-o primă etapă se încadrează trei tradiţii paralele şi autonome: tradiţia Anticristului (începând cu Cartea lui Daniel); tradiţia lui Beliar (contemporană cu cea dintâi) şi tradiţia lui Nero (legenda lui *Nero redivivus*). În etapa următoare au loc sinteze parţiale; tradiţia Anticristului se îmbină, pe de o parte cu cea a lui Beliar şi, pe de alta, cu cea a lui Nero. Din prima sinteză parţială, Anticrist-Beliar, rezultă două concepţii diferite despre adversarul eshatologic: acesta este fie un personaj uman înzestrat cu puteri miraculoase (2 Tes. 2, 1-12; Apoc. 13, 1-10; 18; *Oracolele sibiline* II, 167 – 173); fie o forţă pur satanică (Apoc. 11, 7). În sfârşit, în ultima etapă, cele trei tradiţii majore se contopesc într-una singură care prezintă trei variante: 1) întruparea lui Beliar, ca Anticrist, sub înfăţişarea lui Nero în viaţă (*Oracole sibiline* III, 63 – 74); 2) întruparea lui Beliar, ca Anticrist, în înfăţişarea lui Nero, după moarte (*Urcarea la cer a lui Isaia* 4, 2 – 4; Apoc. 13 şi 17); 3) întruparea lui Beliar, ca Anticrist, sub înfăţişarea lui *Nero redivivus* (Apoc. 13 şi 17; *Oracolele sibiline* V, vs. 28 – 34; vs. 214 – 227; VII, 88, 157) **17**.

Deşi cuceritoare, teoria lui Charles suferă de schematism excesiv. Charles organizează materialul apocaliptic în concordanţă cu propriul sistem de interpretare. Totuşi, acest sistem, destul de reducţionist de altfel, se dovedeşte mult mai dinamic şi mai subtil decât cel al lui Bousset. În plus, Charles valorifică la adevărata lor capacitate mărturiile intertestamentare**18**. Pentru a-şi pune în valoare propria contribuţie, Jenks preferă să încorporeze majoritatea celorlalte contribuţii în ceea ce numeşte el „consensul Bousset-Charles", cu sensul de „conspiraţie". Acest „consens" presupune acceptarea de către toţi cercetătorii, de Jenks inclusiv, a existenţei unei tradiţii despre

---

17 Revelation, voi. 2, pp. 83-85.

18 In legătură cu aceasta, vezi observaţiile lui Jenks, Origins... pp. 14-17, precum şi cele, aproape identice, ale lui Lietaert Peerbolte, Antecendents..., pp. 8-9. în această privinţă, există un consens aproape perfect între cei doi cercetători.

Anticrist constituită deja în secolul I d.Hr. – teorie moderată, în cazul lui Charles (vezi mai sus), sau radicală în cazul lui Bousset. Swete, Milligan, Wohlenberg, Brooke, Dibelius, Lohmeyer, Rigaux, Caird, Schnakenburg, Kraft, Beasley-Murray, Bruce, Brown, Jeremias, Peuckert, Rowley, Van Ess, Hartmann, Jenske, McGinn, Rist, Russell ar fi cu toţii „complicii" acestui „complot universal"**19**. Cu toate acestea, există de asemenea o serie de opozanţi ai curentului general, dintre care merită amintiţi: W.A. Meeks, J. Ernst, A. Yarbro Collins şi W.C. Weinrich**20**.

Viziunea lui Jenks ne pare puţin maniheică. Am remarcat deja că Charles însuşi se distanţează categoric de teoria lui Bousset. Expresia „consensul Bousset-Charles" indică mai mult registrul propagandistic. Fără îndoială, nu există, până la Jenks, o luare de poziţie explicită şi radical polemică referitoare la lucrarea cercetătorului german. Aceasta însă nu înseamnă că toate numele citate de Jenks pot fi trimise într-o imaginară boxă a „acuzaţilor".

În 1901, M. Friedländer publică *Der Antihrist*, în care foloseşte abundent literatura apocaliptică intertestamentară, compensând în acest sens una dintre lacunele – scuzabile, după cum am văzut – ale cărţii lui Bousset. Cu toate acestea, „problema Anticristului" este secundară pentru Friedländer. Intenţia sa principală este de a pune în evidenţă originile gnostico-apocaliptice ale sectei eretice a minimilor. În rest, contribuţia sa nu a avut decât un vag ecou în rândul „anticristologilor"**21**.

În 1932, B. Rigaux publică o amplă lucrare *L'Antechrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau* Testament3. Acesta notează în introducere: „Rezultatele cercetării noastre în lumea iudaică şi în cea creştină ne îndreptăţesc să credem că eforturile nu au fost zadarnice. Pe tema Anticristului exista doar o monografie ştiinţifică, cea a lui Bousset. Oricât de meritorie ar fi fost pentru vremea sa, ea e depăşită acum" (p. X). De un tratament aproape identic beneficiază R.H. Charles. Cititorului de astăzi îi este totuşi greu să accepte anumite anacronisme utilizate, cu o dezinvoltură dezarmantă, de părintele Rigaux încă din primele pagini ale scrierii

---

19 Jenks, Origins..., pp. 16-17.

20 Ibid., pp. 17-20.

21 A sc vedea Jenks, Origins..., pp. 13-14.

sale: „Tradiţiile Israelului, notează el, referitoare la Anticrist şi la duşmanii împărăţiei lui Dumnezeu fac parte dintr-un ansamblu de credinţe desemnat de termenul «eshatologie» „(p. 1). Sau, două pagini mai departe: „Eshatologia generală a poporului ales se împarte în eshatologie transcendentă sau cerească şi eshatologie pământească, numită şi naţională, istorică şi politică". În plus, mărturiile scripturistice pe care el le invocă sunt de fapt scrierile intertestamentare. Din păcate, prejudecăţile sale apologetice sunt atât de puternice, încât întreaga documentaţie de prim ordin nu conduce la niciun rezultat rezonabil. Aceeaşi schemă artificială se regăseşte pretutindeni în lucrarea sa: un Anticrist, principiu supranatural; un al doilea Anticrist, colectiv; în fine, un al treilea Anticrist, individual. În viziunea autorului, concepţia anticristologică a Noului Testament ar fi superioară celei veterotestamentare.

Rigaux a suferit influenţa teoriei lui Lagrange despre mesianismul iudaic. El face distincţie clară între mesianismul iudaic, de factură politică şi morală şi mesianismul de factură esenţial metafizică al creştinismului. Comparaţia implică doi termeni radical opuşi, conţinuţi în Vechiul Testament, cel dintâi, şi în Noul Testament, cel de-al doilea**22**.

Între alte merite ale lui Peerbolte se numără şi acela de a-l fi reabilitat pe E. Lohmeyer, „denunţat" de Jenks ca unul dintre cei care îi urmează lui Bousset. În articolul său „Antihrist", publicat în *Reallexikon Jur Antike und Christentum*, 1941, vol. 1, pp. 450 – 457, Lohmeyer inventariază numeroase „motive tradiţionale" care apar în Noul Testament – lupta cu monştrii, Beliar, profeţii mincinoşi, adversarul de la finele istoriei – făcând astfel primul pas, hotărâtor, către un proces de „demonolitizare" a mitului Anticristului**23**.

În *Die eschatologischen Gegenspieler în den Schriften des Neunen Testaments*, lucrare publicată în 1967, E. Ernst demonstrează că, „nu există în Noul Testament o concepţie uniformă şi definitivă despre Anticrist"**24**. Diferitele pasaje eshatologice (Mc. 13; 2 Tes. 2, 1-12;

---

22 în 1956, B. Rigaux publică lucrarea Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens, din care un întreg capitol este dedicat temei Anticristului şi Kaxex<ov-ului (pp. 259-279).

23 Peerbolte, Antecedents..., p. 11.

24 Die eschatologischen Gegenspieler..., p. X, apud Peerbolte, ibidem, p. 11.

Apoc. 11-13; 17; 1 şi 2 În) atestă tradiţii diferite şi autonome. Printre sursele identificate de Ernst, se numără: visul lui Nabucodonosor şi vedeniile de la Daniel (cap. 2; 7 – 8; 10 – 12), descrierea lui Gog (Iez. 38 – 39); credinţa potrivit căreia duşmanul poporului lui Israel va veni din Nord (Ioil 2, 20; Amos 7); mitul şarpelui din Geneză, capitolul 3; mitul lui Rahab (Ps. 89, 10 – 11; Jubil. 26, 13 – 13); mitul Leviatanului (Ps. 74, 14; 104, 24 – 26; Jubil. 40, 25 – 31; 41, 10 – 12; Is. 27, 1); al lui Behemoth (Iov 40); tradiţia dragonului (Iez. 29, 3 – 4; 32, 3 – 6); scenariile eshatologice din literatura apocaliptică (4 Ezr. 5, 6; 11; *Urcarea la cer a lui Moise* 8, 1 – 2; pasaje din *Oracolele sibiline*). Ernst consacră numai câteva pagini literaturii iudaice a Noului Testament şi neglijează complet manuscrisele de la Qumran. Totuşi, aceste mici lacune nu afectează cu nimic rezultatele cercetării sale.

În fine, în 1993, St. Heid publică teza sa de doctorat, susţinută cu doi ani înainte la Facultatea de teologie catolică din Bonn, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühehristliche /Controverse um das Heilige Land*. Aşa cum arată subtitlul, lucrarea se concentrează exclusiv asupra atitudinii Părinţilor faţă de Ierusalim şi de pământul Palestinei, cele două mari simboluri care structurează gândirea milenaristă. Un loc important îl ocupă în lucrare doctrina lui Marcion precum şi viziunea cristologică pe care o au Tertulian, Irineu şi Hipolit. Cât despre mitul Anticristului, el este abordat dintr-un unghi complet diferit de cel al lucrării noastre. Este vorba de *Anticristul* ca *restitutor* iudeu, care promite să refacă cetatea palestiniană în ruine”[25]. „Problema venerării Ţării Sfinte, scrie Heid, va constitui axa principală şi punctul de referinţă constant: ce anume au în comun Ierusalimul şi Iudeea cu eshatologia creştină primară? Sunt ele colaterale acesteia sau esenţiale? Iată de ce în subtitlu este sugerată o controversă care gravitează în jurul problemei Ierusalimului milenar şi a venirii Anticristului.”[26]

Capitolul I

Cartea lui Daniel şi „preistoria” creştină a mitului, de la Evanghelia după Marcu, cap. 13, la Iustin

Cartea lui Daniel

---

25 Heid, Chiliasmus..., p. 238.

26 Ibidem, p. 2.

De-a lungul perioadei care desparte Evanghelia după Marcu, capitolul 13, de opera lui Irineu, *Aduersus haereses*, cartea a V-a se regăsesc numeroase texte care vorbesc despre adversarul eshatologic al lui Cristos (sau adversarii). Prezenţa acestor texte şi importanţa hotărâtoare pe care o au pentru înţelegerea itinerarului istoric şi teologic al mitului în secolele următoare constituie motivul pentru care primul capitol al lucrării noastre va fi consacrat prezentării lor sistematice. Principalele surse de documentare şi de interpretare pe care le-am consultat sunt cele două studii ale lui Jenks şi Lietaert Peerbolte, studii care, de altfel, se impun de la sine. Înainte de a ne ocupa însă de textele creştine, ne vom opri un moment asupra Cărţii lui Daniel, una din referinţele „anticristologice" din toate timpurile.

Cartea lui Daniel (cca. 168 – 165 î.Hr.) [27] ocupă un loc de primă importanţă în constituirea mitului lui Anticrist. Cu excepţia lui Chiril al Ierusalimului, aproape toţi Părinţii Bisericii care tratează această temă se referă în mod explicit la Cartea lui Daniel, citând şi comentând mai ales versiunea lui Theodotion, care datează probabil de la începutul secolului I d. Cr[28]. Vom analiza în continuare trei comentarii patristice la Cartea lui Daniel: al lui Hipolit (cca. 202 – 204), al lui Ieronim (407) şi al lui Theodoret al Cyrului (433), comentarii în care, pe lângă elementele specifice, se remarcă şi multe elemente comune. Exegeza pe care autorii menţionaţi o propun profeţiei veterotestamentare este una cristologică şi eshatologică. Înainte de toate, ei accentuează caracterul profetic al Cărţii lui Daniel, opunându-se, prin aceasta, tradiţiei iudaice, al cărei canon o include în rândul „Scrierilor" (*Ketubim*) şi nu în rândul „Profeţilor" (*Nebiim*).

---

[27] Bibliografia referitoare la Cartea lui Daniel este foarte vastă. în ceea ce ne priveşte, ne-au fost de mare folos următoarele lucrări: M. Delcor, Le Livre de Daniel, Paris, 1971; A. Lacocque, Le Livre de Daniel, Neuchâtel-Paris, 1976; The Book of Daniel, A New Translation with notes and Commentary de L.F. Hartman şi A. A. Di Lella, New York, Londra, 1978; A.S. Van der Woude (ed.), The Book of Daniel in the Light of New Findings, Louvain, 1993; A. Pavel, Cartea profetului Daniel, Sibiu, 2000; J.J. Collins, P.W. Flint cu C. Van Epps, The Book of Daniel: composition and reception, voi. 1, Leyde, 2001.

[28] D. Barthelemy, „Les devanciers d'Aquila", în Supplements to Vetus Testamentum, voi. X, Leyde, 1963, pp. 148 sq. Versiunea lui Theodotion se prezintă mai degrabă ca o variantă revizuită a Septuagintei (LXX) şi nu ca o nouă versiune. Vezi şi M. Delcor, Le Livre de Daniel, Paris, 1971, pp. 20-22.

Septiiaginta în schimb o include în cea de-a doua categorie, aşezând-o imediat după Iezechiel. Totodată, ei consideră Cartea lui Daniel o mărturie aparte, chiar unică, asupra evenimentelor de la sfârşitul lumii, valorificând-o în consecinţă. Capitolele cel mai des invocate sunt: 2, visul regelui; 7, vedenia în care se arată cele patru fiare ieşind din mare; 9, profeţia despre „cele şaptezeci de săptămâni de ani"; 11 şi 12, apogeul răului şi adversarul eshatologie. Pentru a avea o perspectivă mult mai amplă asupra motivelor eshatologice care se regăsesc în Cartea lui Daniel, vom prezenta şi comenta pe scurt fiecare dintre aceste capitole.

Capitolul 2: *visul regelui*[29]

În al doilea capitol al Cărţii lui Daniel este relatat un vis al regelui Nabucodonosor, pe care niciunul dintre magii de la curte nu l-a ghicit şi nici nu l-a putut tâlcui. Episodul este un *midraş* la Geneză, cap. 41, când Iosif este chemat să tâlcuiască un vis profetic al lui Faraon. Capitolul este alcătuit din trei părţi: w. 1-13 (Nabucodonosor cheamă magii de la curte şi le cere să îi descopere visul şi tâlcuirea lui), w. 14 – 45 (Daniel povesteşte visul şi îi dezvăluie semnificaţia), w. 46 – 49 (mărturisirea de credinţă a regelui). Vom prezenta şi analiza mai departe fragmentele referitoare la vis şi interpretarea lui, fragmente de importanţă majoră în anticristologia Părinţilor Bisericii. Să vedem mai întâi visul (w. 31-35) [30]:

31 Tu, rege, priveai şi iată o statuie (ei kwv); această statuie era peste măsură de mare şi înfăţişarea ci era aleasă; stătea înaintea ta şi priveliştea era grozavă. 12 Statuia avea capul de aur curat, pieptul şi braţele de argint, pântecele şi coapsele de aramă, 33 pulpele de fier, iar picioarele o parte de fier şi o parte de lut (r eisciv rţ II KeepaA.f) Xpuofoi) xpri OTOC, XEÂPE? Kal T° otfj Goţ Kal oi ppaxâoveţ ai>TT) e apyupoi, KoiAia Kal oi uripoi xa-K°î> 33 «i Kvf) pai oi-Sripai, oirtofieţ pepog ti oi-Stipouv Kal pepoq ti oaâpâiavov). 34 Tu priveai până când o piatră s-a desprins dintr-un munte, fără mâini (aveu xeip (î>v), şi a

---

[29] H.H. Rowley, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, CardifF, 1935 (ed. a doua, 1959); A. Caquot, „Sur les quatre betes de Daniel T\ în Semitica, V, 1955, pp. 5-13; Idem, „Sur les quatre betes et le Fils d'homme", în Semitica, XI, 1967, pp. 37-71.

[30] Citez o traducere (în franceză, în original – n.t.), în variantă nedefinitivă, pusă la dispoziţie cu multă amabilitate de autoarea acesteia, Monique Alexandre. Textul grec

lovit statuia peste picioarele de fier şi de lut şi le-a sfărâmat de tot. 35 Atunci au fost sfărâmate dintr-o lovitură (toate EA.E7 tâuv0 Taav cig ănaţ) lutul, fierul, arama, argintul şi aurul şi au ajuns ca pleava de pe arie vara şi vântul le-a ridicat şi nu s-a mai găsit locul lor, iar piatra care a sfărâmat statuia a crescut munte mare şi a umplut tot pământul.

În interpretarea profetului (w. 37 – 45), capul de aur este simbolul regelui babilonian, „rege al regilor, căruia Dumnezeul cerului i-a dat un regat puternic, întărit şi respectat"; „braţele şi pieptul de argint" închipuie „un alt regat, mai mic" decât cel babilonian; iar „pântecele şi coapsele de aramă", un al treilea regat, inferior, la rândul său, celui de-al doilea şi aşa mai departe. Cât despre „degetele picioarelor, o parte de fier şi o parte de lut", acestea arată alcătuirea ultimului regat „dintr-o parte tare şi una şubredă, care va fi sfărâmată" (v. 42).

Daniel conturează astfel o teorie politică în patru timpi a succesiunii imperiilor, teorie devenită, aşa cum vom putea vedea pe tot parcursul lucrării noastre, unul dintre locurile comune ale filosofiei istoriei la Sfinţii Părinţi. Exegeza modernă identifică al doilea regat (3 aai Aeia) din textul profeţiei cu Imperiul Med (*cf*. de asemenea Dan. 6, 1), al treilea regat cu Imperiul Pers, iar al patrulea, cu marele Imperiu Macedonean împărţit, după moartea lui Alexandru cel Mare, între Seleucizi (fierul) şi Ptolemei (lutul).

Autorul Cărţii lui Daniel îmbină mai multe tradiţii. Potrivit cosmologiei iraniene care se regăseşte de asemenea în opera lui Hesiod, *Munci şi zile* (V, 106 *sq*.), lumea cunoaşte patru vârste, în ordinea lor descrescătoare: de aur, de argint, de bronz şi de fier. De asemenea, pasajul în cauză face trimitere la mitul babilonian al omului primordial care îşi întinde stăpânirea peste toate (v. 38). „Era un lucru obişnuit", notează André Lacocque, „ca regii babilonieni să-şi revendice stăpânirea asupra fiarelor pământului şi păsărilor cerului. Aceştia aduceau în menajeriile lor animale capturate în diferitele vânători, posibile simboluri ale stăpânirii lor universale"[31]. Pe de altă parte, ahemenizii cunoşteau deja succesiunea a trei monarhii: asiriană, medă şi persană. Autorul capitolului în discuţie înlocuieşte însă Asiria cu Imperiul Babilonian.

---

[31] A. Lacocque, Le Livre..., p. 50.

Această triplă configuraţie, transmisă de Herodot (*Istorii* I, 95, 130) sau de Cartea lui Tobit (14, 4 – 7), se modifică după cucerirea Orientului de către Alexandru cel Mare. Noua configuraţie, în patru elemente de această dată, prezintă două variante: a) asirienii, mezii, perşii, macedonenii (*Oracolele sibiline*, IV); b) babilonienii, mezii, perşii şi grecii. În fine, după expansiunea sa, Roma se adaugă acestei liste, fie ca al cincilea element, fie ca al patrulea, în acest ultim caz, Imperiul mezilor şi cel al perşilor formând o singură entitate politică[32]. Sfinţii Părinţi identifică Roma cu regatul de fier din Cartea lui Daniel. Piatra care loveşte colosul şi care devine un munte mare (w. 34 – 35) este un simbol mesianic[33]. Ea închipuie împărăţia lui Dumnezeu (Sion = Israel) „care va dăinui în veci" (v. 44).

Capitolul 7

Partea a doua a Cărţii lui Daniel debutează cu capitolul 7, care cuprinde mai multe vedenii apocaliptice. Alcătuirea acestei părţi a fost prilejuită de răscoala Macabeilor împotriva regelui Antiochos al IV-lea Epiphanes (175 – 164 î.Hr.), unul dintre cele mai nedemne personaje pomenite în istoria Israelului[34]. Potrivit IMac. 1, 21-24, din ordinul său este confiscat tezaurul templului din Ierusalim, fapt care semnifica profanarea lăcaşului sfânt. Mai mult însă şi mai grav decât aceasta, lucrul care a dus în mod direct la declanşarea răscoalei a fost aşezarea „urâciunii pustiirii"[35] pe altarul jertfelor. Se pare că această formulă reprezintă forma criptică a numelui zeului sirian Baal Şamain; în ceea ce priveşte noutatea profanării, „se presupune că este vorba despre un

---

32 J.W. Swain, „The Theory of Four Monarchies, Opposition History undcr the Roman Empire", în Classical Philology 25, 1940, pp. 1-21; D. Flusser, „The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel", lucrare ce reia şi dezvoltă sugestiile fructuoase ale lui F. Cumont, într-un foarte frumos studiu intitulat: „Fin du monde selon Ies mages occidentaux", în Revue de l'histoire des religions, 103, 1931, pp. 29-96; H.H. Rowley, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, Oxford, 1935; A. Momigliano, „Daniele e la teoria grcca della succcssione degli imperi", în Pagine ebraiche, Torino, 1987, pp. 33-39.

33 Nu este exclus ca imaginea pietrei care distruge statuia uriaşă să fie o trimitere la episodul confruntării dintre David (simbol al regalităţii mesianice) şi Goliat (lRg. 17,49).

34 Pentru o mai bună înţelegere a trimiterilor istorice şi politice cuprinse în această a doua parte, trebuie avute în vedere atât cărţile 1 şi 2 Macabei, cât şi relatarea lui Flavius Iosephus din Antichităţi iudaice XII, 240-XIII, 229.

35 Dan. 9,27; 11,31; 12,11; IMac. 1,44-59.

altar suprapus celui vechi, destinat aducerii sacrificiilor păgâne”[36]. Pe lângă toate acestea, evreii erau siliţi să nu mai ţină sabatul, să consume mâncăruri interzise şi să nu mai practice circumcizia. Antiochos închină templul lui Zeus Olimpianul, autorizează jertfele păgâne şi prostituţia rituală la Ierusalim. Toate aceste măsuri făceau parte dintr-un foarte ambiţios proiect de elenizare forţată a Iudeii, căruia populaţia i se opunea cu îndârjire, în ciuda existenţei unui număr important de „colaboraţionişti”.

Capitolul 7 redă această situaţie de criză sub forma unei înlănţuiri de simboluri teriomorfe corelate, într-o oarecare măsură, cu simbolul statuii prezent în capitolul 2. Prezentăm mai departe, pornind de asemenea de la versiunea lui Theodotion, textul în cauză:

2 Eu, Daniel, am văzut în vedenia mea din timpul nopţii şi iată patru vânturi ale cerului (oi Teooapeq aveţi oi toO oiipavou) au lovit marea cea mare. 3 Şi patru fiare uriaşe (0T) pia peyî Aa) au ieşit din mare, una mai deosebită decât alta. 4 Cea dintâi [semăna] cu o leoaică şi avea aripi [ca] de vultur (to Ttpwtov uoei Aeaiva, Kai irtepă auâţi (joci actou). M-am uitat la ea până ce aripile i-au fost smulse şi a fost ridicată de pe pământ şi a stat în picioare ca un om şi i s-a dat inimă de om. 5 Şi iată o a doua fiară, asemenea unui urs, stând într-o rână, cu trei coaste în gură, între dinţi (opoiov ăpteeo, Kai ei ţ pe poq ev coi<xOr, Kai ipia 7 tă. Eupă ev t<Î) OtOp.au aik Tii; ava peoov tuv 66 ovtwv ai>tt) i) şi aşa i s-a poruncit: „Scoală-te! Mănâncă multă carne!” 6 Apoi m-am uitat din nou şi iată o altă fiară, asemenea unui leopard (cioeindobaA.it), având pe spate patru aripi de pasăre; şi fiara [avea] patru capete şi i s-a dat putere.

După aceea am privit şi iată o a patra fiară înspăimântătoare şi înfricoşătoare şi nespus de puternică (Orptâov tetaptov <poPepov icai eic OapPov Kai iaxupov Tiepiaodx). Ea avea dinţi mari de fier, mânca şi sfărâma, iar resturile le călca în picioare. Ea se deosebea foarte mult de toate celelalte fiare de mai înainte şi avea zece coarne (auto biri (popov Ttepiooax; napă Ttâvta tă 0 Tpia ta ci7 tpoo Oev aiiioO, Kal Kepata be Ka autu). 8 M-am uitat cu luare aminte la coame şi iată un alt.com mic creştea între ele (Kepaq etepov piicpov ave Pri ev txeou autwv) şi trei din coarnele cele dintâi au fost smulse din faţa lui. Şi iată,

---

[36] C. Saulnier şi Ch. Perrot, Histoire d'Israel, voi. 3, Paris, 1985, p. 116.

acest.com avea ochi ca de om şi gura lui spunea enormităţi (oropa AaAouv peyctă a).

Cele patru vânturi reprezintă cele patru puncte cardinale (potrivit poemului *Enûma Eliš* IV, 40), fiarele, cele patru imperii despre care am vorbit deja atunci când ne-am referit la capitolul 2: Babilonia la sud, Imperiul Med la nord, Persia la est şi Imperiul Macedonean la vest2. Simbolismul animalelor asociate acestor imperii a suscitat dintotdeauna interesul bibliştilor şi al exegeţilor. Care sunt sursele capitolului 7? Care este adevărata semnificaţie a figurilor teriomorfe? Iată întrebările la care aceştia au încercat să răspundă. În privinţa celei dintâi, au existat întotdeauna trei direcţii în care a fost căutat modelul capitolului 7: mitologică, plastică şi astrologică3. Ultima pare a fi cea mai corectă, cu toate că nici celelalte două nu trebuie pierdute din vedere4. André Caquot, într-un articol din 19555, a încercat să explice ordinea apariţiei fiarelor din perspectiva semnelor zodiacale., Alături de semnele zodiacale, astrologia antică cunoaşte şi alte asterisme care însoţesc constelaţiile zodiacale la ivirea lor. Este vorba despre *paranatellonta*, în număr de treizeci şi şase, care constituie decadele cereşti. Fiecărui semn zodiacal îi sunt asociate trei *paranatellonta*, iar acestea au format un nou cerc în paralel cu zodiacul. […] De altfel, unele texte astrologice, mai cu seamă extrase din scrierile lui Teucros Babilonianul, corelează seria celor douăsprezece ore (ăciăe Kdwpoţ) cu cele douăsprezece animale ce corespund câte unui semn zodiacal.”**37** Cele trei fiare corespund simbolurilor Swfie Kâopoi ale celor trei imperii: leul (Babilonia); ursul (Media); leopardul – de fapt, o pisică mai mare (Persia). Cât despre a patra fiară, cea mai înfricoşătoare, aceasta corespunde Imperiului Macedonean**38**, iar cele zece coarne, succesorilor lui Alexandru cel Mare**39**.

Coarnele sunt simbolul puterii şi măreţiei (potrivit LXX: lRg. 2, 1; 2, 10; 3 Rg. 22, 11; Iez. 29, 21 şi mai ales Dan. 8**40**). Antiochos este

---

37 Apud M. De\cor, Le Livre..., p. 145.

38 în legătură cu această identificare, vezi Or. sib. III, w. 388-400.

39 Imaginea celor zece coarne apare de asemenea în Or. sib. III, w. 381 -400.

40 Este vorba dc vedenia berbecului (mezii şi perşii: 8,20) şi a ţapului (grecii: 8,21). Confruntarea dintre cele două imperii este descrisă în felul următor: „Şi pe când stăteam nemişcat încercând să înţeleg [acestea], iată un ţap care venea dinspre apus şi miazăzi pe deasupra pământului, fără să-1 atingă, şi care avea un com între cei doi

reprezentat însă de un corn cu totul deosebit, cel mai mic dintre toate, a cărui semnificaţie nu este nici puterea, nici măreţia, ci aroganţa. „El smulge din rădăcină alte trei coarne" constituie o aluzie la expediţiile împotriva Egiptului, Armeniei şi Persiei[41]; faptul că are ochi ca de om, iar din gura sa ies enormităţi (ţieyâA.a) arată că este vorba de o fiinţă umană. Acest portret simbolic al lui Antiochos al IV-lea devine portretul Anticristului la Părinţi Bisericii.

În continuare, versetele 9 – 13 descriu adunarea unui tribunal ceresc în jurul Celui vechi de zile, tribunal căruia îi revine judecarea celei de-a patra fiare: „Eu mă uitam mereu, din pricina vorbelor mari pe care acel corn le grăia. Am privit până când fiara a fost omorâtă şi trupul ei nimicit şi dat focului" (v. 11). Acest scenariu va fi reluat în Apocalipsa lui Ioan[42], iar de aici va trece în literatura patristică încă de la începuturile acesteia.

În ciuda asemănării lor, capitolele 2 şi 7 oferă două viziuni diferite asupra istoriei, contradictorii chiar. Într-adevăr, simbolul statuii (capul de aur, pieptul de argint, coapsele de aramă, picioarele de fier şi lut) se construieşte în jurul ideii de decadenţă ireversibilă a imperiilor, plecând de la o „vârstă de aur" către o „vârstă de lut", în timp ce imaginea celor patru fiare propune un scenariu *în crescendo*, plecând, de această dată, de la o situaţie de oprimare reală, încă suportabilă, către o situaţie de violenţă şi de tulburare ieşite din comun. În primul caz, este vorba, de fapt, de o scădere a calităţii puterii exercitate de diferitele imperii, în timp ce în al doilea, este vorba mai degrabă de o creştere exponenţială a terorii până la punctul său culminant (domnia „cornului cel mic" reprezintă domnia lui Antiochos al IV-lea).

Capitolele 9 – 12

Din cuprinsul capitolelor 9 – 12 vom reţine pentru analiză

---

ochi. Şi venind către berbecul cu coarne pe care îl văzusem stând în faţa fluviului Ubal, s-a năpustit asupra lui cu toată puterea. Şi am văzut cum, ajungând la el, s-a aprins de furie împotriva lui, 1-a lovit şi i-a sfărâmat cele două coarne, iar berbecul n-a mai avut putere să i se împotrivească şi a fost aruncat la pământ şi călcat în picioare şi nu era cinc să-1 scape de mânia lui" (8, 5-7; var. uşor modificată). In acelaşi capitol, Antiochos Epiphanes este reprezentat printr-un alt corn (8, 9 sq.).

41 M. Delcor, Le Livre..., p. 148.

42 Vezi mai departe secţiunea referitoare la Apocalipsă a prezentului studiu.

numai textele strict legate de mitul creştin al adversarului eshatologic. Vom începe cu expresia „şaptezeci de săptămâni de ani", expresie care face obiectul capitolului 9**43** al Cărţii lui Daniel. Capitolul aduce un nou răspuns la întrebarea: cât timp va dura domnia „regelui neruşinat şi priceput în vicleşuguri"? (Paoi ÂEÂx; dvaiâi) e Ttpooama) kou auvuov Ttpopârâţiaxa – 8, 23). În capitolul 8, 14, întrebarea primise deja răspuns (prin cuvintele unui sfânt): „Două mii trei sute de seri şi dimineţi", adică 1150 de zile**44**. Capitolul 9 porneşte de la profeţia lui Ieremia despre „ruinele Ierusalimului"**45** („şaptezeci de ani") care este tâlcuită de arhanghelul Gavriil în felul următor (9, 24 – 27):

Şaptezeci de săptămâni au fost rânduite pentru poporul tău şi pentru cetatea ta cea sfântă ca să se împlinească păcatul şi să se pecetluiască păcatele (toO auvâxA.eoOrjvai ăpapiiav Kal tou ai ppayâaai apaptiag) şi să se ispăşească nelegiuirile şi vină dreptatea cea veşnică, să se pecetluiască vedenia şi profetul şi să se ungă Sfântul Sfinţilor (toţi xpâoai ăyiov ayâwv). 25 Să ştii şi să cunoşti: de la ieşirea cuvântului de răspuns şi de zidire a Ierusalimului şi până la un conducător uns (egx; explotou qyounevou) [vor fi] şapte săptămâni; şi încă şaizeci şi două de săptămâni şi el se va întoarce şi vor fi clădite piaţa şi zidurile, şi se vor deşerta veacurile (EKK – evco Orâoov Tai oi Kaipoî).: 6 Iar după cele şaizeci şi două de săptămâni, ungerea va fi nimicită şi judecată nu va fi în el. Iar el va distruge cetatea şi [lăcaşul] sfânt [împreună] cu căpetenia care va veni şi [toate] vor pieri în prăpăd, iar până la sfârşitul războiului rânduit [vor fi] nimiciri. 2 Şi el va întări un legământ cu mulţi, o săptămână, iar la mijlocul săptămânii

---

43 Pentru o abordare aprofundată a acestui capitol, cf. L. Bigot, „Daniel (Ies soixante-dix semaines du prophete)", Dictionnaire de theologie catholique. Paris, 1939, IV, 1, col. 75-103; P. Grelot, „Soixante-dix semaines d'annees", Biblica, 50, 1969, pp. 169-186; M. Delcor, Le Livre..., pp. 186-204; A. Lacocque, Le Livre..., pp. 130-148; R.R. Beckwith, „Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation", în Revue de Qumrăn, 40, 1981, pp. 521 -542.

44 Expresia „seri şi dimineţi" „a fost probabil inspirată de faptul că arderea de tot era oferită zilnic, dimineaţa şi seara (Ex. 29,38-42). Seara este menţionată înaintea dimineţii deoarece la evrei ziua înccpea la apusul soarelui, cf. Neem. 13,19. In consecinţă, jertfa trebuia să lipsească fie de 2 300 de ori, fie pe durata al 150 de zile" (M. Delcor, Le Livre..., p. 177).

45 Ier. 25,11-12; 29,10.

vor înceta jertfa mea şi libaţia (dpOTioe Tcu p. ou Quoia ke»

OTtovâii), iar pe locul sfânt [va sta] urâciunea pustiirii (PleAuyjia cuv eprip. ojoewv), iar până la sfârşitul veacului va fi rânduit un sfârşit pustiirii (keu ea x; oi) VieA, era e;

KaipoO avuâeA.era SOO – tâocteci E7U rf) v epâiuciaiv).

Cele 70 de săptămâni de ani (490 de ani) sunt împărţite după cum urmează:

1) „De la ieşirea cuvântului de răspuns şi de zidire a Ierusalimului, până la un conducător uns, şapte săptămâni", adică 49 de ani. Expresia „ieşirea cuvântului" se referă la profeţia lui Ieremia. Calculul trebuie făcut începând cu primul an al Exilului (587). Această primă perioadă durează 49 de ani, până la moartea lui Iosua (538). Într-adevăr, aşa cum evidenţiază toţi comentatorii moderni, este vorba de un fragment cu semnificaţie mesianică sacerdotală. Rolul castei preoţilor este puternic evidenţiat, în jurul său construindu-se viziunea teologică a capitolului.

2) întoarcerea Unsului lui Dumnezeu, după 62 de săptămâni (434 de ani). A doua perioadă începe cu anul 605, data profeţiei lui Ieremia, şi durează până la răscoala Macabeilor (171). Este vorba de o perioadă de refacere şi de normalitate care se încheie cu uciderea Unsului, adică a preotului legitim, Onias al III-lea, din ordinul Marelui Preot uzurpator, Menelas. Evenimentul marchează începutul persecuţiilor care vor dura „o săptămână" de ani.

3) Alianţa lui Antiochos al IV-lea cu evreii elenizanţi (7 ani). Perioada încetării sacrificiilor va dura din 25 Kislev, anul 168, până la 25 Kislev 165 (*cf*. IMac. 1, 59; 4, 52). După cum am menţionat mai devreme, „urâciunea pustiirii" se referă probabil, la un altar păgân ridicat peste altarul arderilor de tot. Expresia to pbeA.t) ypa tfe; epripoioccx;**46** apare de trei ori în Cartea lui Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11) şi o singură dată în IMac. 1, 54**47**. La Sfinţii Părinţi, Anticristul apare adesea ca un al doilea Antiochos, anume ca un profanator al „templului", care împiedică săvârşirea euharistiei şi aduce „urâciunea pustiirii" (to păe Auypa xfje; epripcioeox) în mijlocul Bisericilor. Ca şi Antiochos, el va stăpâni lumea pentru o săptămână de ani. Prima

---

46 Termenul p6eA.uyjia apare de 123 de ori în LXX.

47 WKoSouriaev p6eA.uy|ia epr|p.cjoe<o<; ercl to OuoiaoTiÎpiov. Cf. de asemenea IMac. 6,7, unde apare doar termenul pfieXuypa.

jumătate a acestei perioade aparţine profeţilor eshatologici, iar ultima, lui Anticrist.

Ultimele trei capitole ale Cărţii lui Daniel formează un ansamblu literar unitar. Ele redau o a patra şi ultimă vedenie a profetului legată de asemenea de destinul poporului Israel, în contextul unei confruntări universale, cosmice chiar. Două episoade semnificative în ceea ce priveşte mitul lui Anticrist fac obiectul analizei noastre: cel al confruntării dintre regele de la Miazăzi şi regele de la Miazănoapte, altfel spus dintre Ptolemei şi Seleucizi (11, 5 – 45), şi cel al deznodământului eshatologic. Regele de la Miazănoapte, ultimul tiran al Regatului de Nord (regatul funest), este încă o dată Antiochos Epiphanes. Fragmentul care descrie sfârşitul vieţii sale şi pe care îl vom cita integral face parte din „dosarul anticristologic" al Părinţilor:

36 Iar regele va face după voia lui şi se va înălţa şi se va preamări mai presus decât oricare dumnezeu şi va grăi vorbe mari şi umflate şi va propăşi până ce mânia va ajunge la capăt; căci va avea un capăt., 7 Şi nu va lua aminte la niciunul dintre dumnezeii părinţilor lui, căci el se va mări mai mult decât ei. 38 Şi-l va slăvi pe dumnezeul Maozin în locul lui [Dumnezeu] şi pe un dumnezeu pe care nu l-au cunoscut părinţii lui, şi i se va închina cu aur, argint, pietre preţioase şi alte lucruri ale poftelor., 9 Şi va lucra prin cetăţi de scăpare (toie; exupwpaoiv tuv Kataqjuyuv) cu un dumnezeu străin (OcoO dă Aoxpiou) şi-şi va înmulţi slava şi le va supune lor mulţime de oameni şi va împărţi pământul în daruri (ev Sopoiţ). 40 Iar la vremea rânduită (ev KaipoO reepati), regele de la miazăzi îl va împunge cu cornul său, iar regele de la miazănoapte va veni împotriva lui cu care şi călăreţi şi cu mulţime de corăbii [de luptă] şi va intra în ţinuturi şi va trece sfărâmând totul în calea sa. 41 Şi va intra în pământurile lui Sabi şi mulţi vor pieri; şi aceştia vor scăpa de mâna lui: Edom, Moab şi stăpânirea fiilor lui Ammon. 42 Şi va întinde mâna sa asupra pământurilor, iar pământul Egiptului se va afla în primejdie. 43 Şi va stăpâni peste comorile ascunse de aur şi de argint şi peste toate ce sunt de preţ ale Egiptului şi ale Libiei şi ale etiopienilor în cetăţile lor întărite. 44 Şi zvonuri şi frământări dinspre răsărit şi dinspre miazănoapte îl vor tulbura şi va porni să nimicească cu mânie mare şi multe va da pierzării. 45 Şi îşi va aşeza cortul [la] Ephadano (leal 7 tfji; ei tt) v oktvtiv ai) TOO ei pasavci) între mări, pe muntele sfânt Sabi luând în stăpânire o parte din munte, şi nu va fi cine să-l scape.

Nelegiuirea lui Antiochos se manifestă prin:

1) Lipsă de respect faţă de divinitate, în general (v. 35), şi faţă de „dumnezeii părinţilor lui", în special (v. 37). „În timp ce urmaşii lui Seleucos I îl cinsteau mai ales pe Apollo"[48], Antiochos îl venerează pe Zeus Olimpianul.

2) Autodeificare: „Regele se va înălţa şi se va preamări mai presus decât oricare dumnezeu" (w. 36 şi 37). Antiochos al IV-lea a fost primul rege care s-a proclamat Oeoe; („zeu") pe moneda bătută în timpul său, iar supranumele E7 iiptavrie; trimite de asemenea la manifestarea divinităţii[49]. În fiecare lună, evreii erau obligaţi să celebreze la templu aniversarea regelui şi să participe la sărbătorile dionisiace.

3) Corupţie. Antiochos cumpără fidelitatea supuşilor săi cu daruri şi titluri nobiliare (*cf*. IMac. 3, 36).

Ultimele versete ale capitolului proiectează în viitor episodul morţii tiranului, la capătul unei campanii victorioase duse împotriva Egiptului, Libiei şi Etiopiei. Acestea sunt regatele care apar în scrierile Sfinţilor Părinţi ca victime prin excelenţă ale Anticristului. Se pare că regele i-a cruţat în această campanie pe edomiţi, moabiţi şi amoniţi; ei vor fi consideraţi aliaţii cei mai apropiaţi ai Anticristului pe toată durata domniei lui. Cele trei popoare nu par a fi fost alese la întâmplare. Într-adevăr, aceştia sunt duşmanii mitici ai Israelului: Gen. 49, 3; Num. 24, 20; Ier. 49, 35; Ps. 78, 51; 105, 36.

Împrejurările morţii lui Antiochos al IV-lea îi sunt necunoscute autorului capitolului 11 din Cartea lui Daniel. Versiunea sa asupra faptelor nu corespunde realităţii istorice. Potrivit mărturiei lui Polibiu (*Hist*., 31, 11), regele şi-ar fi sfârşit zilele în oraşul persan Tabae. Potrivit IMac. 6, 1-16, el ar fi murit de supărare la primirea veştii pierderii Ierusalimului. În 2 Mac. 9, 2 – 10, se spune că regele ar fi căzut din carul său în apropiere de oraşul Ecbatana, iar căzătura i-ar fi fost fatală, în fine, potrivit 2 Mac. 13 – 16, el îşi găseşte sfârşitul în Persia, fiind ucis cu pietre de preoţii din Naneea care îl atrag în incinta unui templu plin de comori. Versiunea propusă de capitolul 11 al Cărţii

---

[48] Cf. M. Delcor, Le Livre..., p. 245. A. Lacocque consideră însă că predecesorii lui Antiochos al IV-lea se închinau zeilor sirieni.

[49] Cf. E. Bickerman, Institutions des Seleucides, Paris, 1938, p. 239, apud M. Delcor, Le Livre...

lui Daniel va fi aplicată lui Anticrist în *Comentariul la Daniel* al lui Ieronim

Ultimul episod relevant pentru discursul anticristologic este cel al deznodământului eshatologie, în care se reia tema duratei persecuţiilor (Dan. 12, 5 – 13). Vedenia cuprinde două răspunsuri din partea „bărbatului îmbrăcat în veşminte de in", arhanghelul Gavriil, cel care rosteşte cuvintele profetice. Primul este foarte neclar şi se referă la „o vreme, vremuri şi o jumătate de vreme" (Eig Koupov Kocvpwv kou fipiou Kaipou). Acelaşi arhanghel aduce apoi câteva lămuriri: „De la vremea când va înceta jertfa cea necontenită şi când se va aşeza urâciunea pustiirii: o mie două sute nouăzeci de zile. Fericit este cel ce aşteaptă şi ajunge la o mie trei sute treizeci şi cinci de zile" (Dn. 12, 11-12).

Pentru a înţelege atât acest pasaj, cât şi problema numărătorii în Cartea lui Daniel, vom recurge din nou la comentariul lui André Lacocque[50]. Scrierea conţine patru indicii referitoare la vremea cea din urmă:

1) „trei ani şi jumătate" (7, 25 şi 12, 7), o „cifră simbolică arătând ceea ce este menit pieirii";

2) cele 1150 de zile (8, 14) care arată cu exactitate durata în timpul căreia cultul la templu va fi întrerupt (din toamna lui 167 până în decembrie 164);

3) cele 1290 de zile (12, 11) care înseamnă trei ani şi jumătate plus încă o lună. Potrivit interpretării lui Lacocque, „este posibil ca această lună suplimentară să reprezinte perioada compunerii capitolelor 10 – 12 din Cartea lui Daniel";

4) cele 1335 de zile (Dan. 12, 12): încă o lună şi jumătate se adaugă cifrei precedente. „Putem vedea aici", spune Lacocque, „termenul pentru publicarea în întregime a Cărţii lui Daniel, două luni şi jumătate după purificarea templului" (februarie 163).

În încercarea de a stabili limitele temporale ale *eshatonului*, scriitorii creştini invocă toate aceste cifre. Ei împart săptămâna eshatologică în două perioade, prima fiind atribuită predicii profeţilor, a doua, domniei lui Anticrist.

Cartea lui Daniel este cea mai importantă sursă scripturistică

---

50 A. Lacocque, Le Livre..., p. 183.

pentru constituirea corpusului anticristologic; ea oferă autorilor creştini din primele secole numeroase teme, episoade şi expresii semnificative în legătură cu sfârşitul lumii sau parusia. Este de ajuns o privire asupra celor două opere ale lui Hipolit – *De Christo et Antichristo* şi *Comentariu la Daniel* – pentru a înţelege rolul pe care l-a avut această scriere în configurarea şi legitimarea scenariului eshatologic. Citatele din profeţia veterotestamentară ocupă mai mult de jumătate din cuprinsul celei dintâi opere, în timp ce *Comentariul* este dedicat în exclusivitate Cărţii lui Daniel. Trecerea în revistă a motivelor anticristologice pe care ne-o propunem în încheierea acestui capitol constituie o dovadă în plus a însemnătăţii scrierii veterotestamentare.

„Mica Apocalipsă" a lui Marcu

Capitolul 13 al Evangheliei după Marcu este cunoscut şi sub numele de „mica Apocalipsă"**51**. Înainte de a fi arestat şi condamnat, Iisus dezvăluie câtorva discipoli – Petru, Iacob, Ioan şi Andrei2 – principalele „semne" premergătoare parusiei. Este semnificativ faptul că scena se petrece pe Muntele Măslinilor. Aflăm de la Flavius Iosephus (*AI*, XX, 169 – 172, şi *El*, II, 261-263) că un profet egiptean, alături de numeroşii săi acoliţi, iniţiase chiar de pe acest munte o tentativă de cucerire a Ierusalimului, între anii '50 şi 60 î.Hr. Acţiunea a eşuat în mod dureros pentru iniţiatorii săi. Multe din scenele apocaliptice ale scrierilor ulterioare vor fi plasate în acest cadru. În Evanghelia după Marcu, capitolul 13, dezvăluirea semnelor parusiei este provocată de întrebările discipolilor. Pe când Iisus se pregătea să părăsească templul, unul dintre ucenici i-a spus: „Priveşte, învăţătorule, ce pietre, ce zidiri!…". Iisus i-a răspuns: „Piatră pe piatră nu va rămâne din ele care să nu se risipească". Răspunsul deconcertant al Mântuitorului trezeşte curiozitatea discipolilor. Ceea ce urmează constituie discursul propriu-zis, în care se disting patru părţi: 1) tulburările care anunţă parusia (w. 5 – 13); 2) războiul iudaic (w. 14 – 23); 3) parusia (w. 24 – 27); 4) îndemnul adresat creştinilor (w. 28 – 37).

Capitolul poate fi supus mai multor decupaje; schema pe care o propunem este cea care corespunde cel mai bine analizei noastre.

---

51 „învăţaţi de la smochin parabola: când mlădiţa lui se face fragedă şi înfrunzeşte, ştiţi că vara este aproape. Tot aşa şi voi, când le veţi vedea pe acestea împlinindu-se, să ştiţi că Fiul Omului este lângă uşi (eyyu<; eotiv cui Oupaig)".

Soarta templului constituie preocuparea principală a capitolului, autorul dorind să combată interpretarea potrivit căreia semnul decisiv premergător parusiei ar fi cucerirea Ierusalimului şi distrugerea templului de către Titus (în anul 70). El afirmă că dispariţia templului nu are nicio consecinţă imediată asupra vieţii creştinilor. Desigur, evenimentul anunţă şi precedă cea de-a doua venire a lui Cristos, dar *nu o inaugurează*. Pe de altă parte, Marcu îi îndeamnă pe creştini să îndure persecuţiile, dat fiind faptul că Cristos însuşi a fost cel care le-a anunţat; în acelaşi timp, autorul neagă orice raport direct, de tip cauză-efect, între persecuţia creştinilor, distrugerea templului şi parusie. Aceasta din urmă este foarte aproape – a se vedea parabola smochinului, w. 28 – 30 –, dar nimeni nu poate şti cu exactitate momentul în care se va petrece: „Iar despre ziua aceea şi ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (v. 32). Autorul mizează pe efectul acestei fraze, având în vedere faptul că ea a fost rostită de Mântuitorul Cristos. Iar dacă Iisus însuşi nu cunoştea data exactă a întoarcerii Sale pe pământ, ce pretenţii ar fi avut creştinii obişnuiţi? Această afirmaţie, preluată mai târziu de subordinaţionişti, avea să primească interpretări alegorice din partea „ortodocşilor".

„Mica Apocalipsă" conţine mai multe motive care se regăsesc în „mitul standard" al Anticristului: 1) înşelăciunea; apariţia falşilor profeţi şi a falşilor mesia (v. 22) – Iisus atrage atenţia asupra faptului că adevărata parusie va fi precedată de pseudoparusii: „Că mulţi vor veni în numele Meu zicând: «Eu sunt!» şi pe mulţi îi vor amăgi" (w. 5 – 6); 2) războaie sângeroase (v. 7); 3) persecuţia creştinilor, atât din partea iudeilor, cât şi din partea romanilor („Vă vor da în adunări şi [...] în sinagogi [să vă judece]", v. 9); 4) rolul evanghelizator al martiriului (v. 9); 5) parusia va avea loc numai după ce Evanghelia va fi propovăduită la toate popoarele (v. 10); haosul cosmic (w. 24 – 25); dezastrul natural (v. 8) şi dezastrul social (w. 12 – 13); 7) „urâciunea pustiirii" (v. 14); 8) Dumnezeu scurtează perioada persecuţiilor din iubire şi, în acelaşi timp, pentru mântuirea a ieşilor săi (v. 20). Cea de-a doua secţiune, consacrată în exclusivitate războiului iudeilor, debutează printr-un avertisment:

14 Iar când veţi vedea urâciunea pustiirii [...] stând unde nu se cuvine (to p8 eAuy-a trie; epâp. woetoi; cottikotec orcou oi) bei) – cine citeşte să înţeleagă! – atunci, cei ce vor fi în Iudeea să fugă în munţi; 15 şi cel ce va fi pe acoperiş să nu se coboare, nici să intre să-şi ia ceva din

casa sa; 16 şi cel ce va fi în ţarină să nu se întoarcă îndărăt să-şi ia haina!

Fragmentul a fost imediat interpretat ca o mărturie despre Anticrist. Elementul esenţial care stă la baza acestei interpretări este participiul masculin COTTIKOTOT. Bousset vede capitolul 13 în raport de dependenţă faţă de Mt. 24, iar

Mt. 24, 15 în dependenţă de 2 Tes. 2, în care ar fi vorba de Anticrist (în realitate, se vorbeşte pur şi simplu de „omul nelegiuirii", o avOpwâtoq TTtq dvopiaţ, după cum vom vedea mai departe). Prin urmare, participiul masculin ar constitui o referire la Anticrist. Nu este vorba însă decât de simple speculaţii derivate din teoria tradiţiei esoterice orale, în sprijinul cărora nu se poate aduce nicio dovadă.

Daniel (LXX)

9, 27: ăpOr-oeâou r Ouova Kav îi auovărî, kav etui to iepov p8 eXuyţia tejv epriţiaioecav coxai ecx; ouvxe-A.vae; Kav ouvxe Xeia boOfjoetai etui ttv epqţiooiv.

11, 31: (xkootiâoouoi ttjv buavav Kav bwoouoi p6EA.uyţia Eprţ[iwoecix).

12, 11: ătă ou au arcooâa Bţi r Ouova bict Ttavxoţ Kav ETovţiao Ofi boOfjvav to păeuyţia tfe; epr-woeciq, ri-epaq SvaKoovac; ev-EVT] KOVT a.

Daniel (Theodotion) 9, 27: ko\ etui to iepov p6EAuyţia teov Epriţi «oeg) v, Kav ecoe; ouvte-A.vae; Kaipou ouv TEA – xva 5 obtâoe-Tai etui TTV Eptâjil JOIV;

11, 31: KOCL. ETaOTTÂOOUOIV TOV Ev6EA. Exio (iov Kav Swoouaiv P6 e-A-uyjia rupavvaţievov;

12, 11: KOI alto Kaipou reapaxxăţcux; toO evbe Aexio (xou Kav toO boOrjvav p8 ea. uyţia eprmwoeax; Tp. Epav SvaKoovav evevi

KOVT a.

Cele patru contexte vorbesc despre profanarea templului, fapt care poate fi pus în legătură cu: 1) un personaj anume (în acest caz, cu regele Antiochos al IV-lea Epiphanes); 2) un obiect cu caracter profanator (un idol căruia i s-ar aduce închinare); 3) un alt altar care va fi construit deasupra celui vechi, în interpretarea lui M. Delcor. În capitolul 13 al Evangheliei după Marcu, regăsim acelaşi context, la care se adaugă prezenţa ostentativă a acelui participiu masculin care, între paranteze fie spus, nu face decât să complice lucrurile şi nicidecum să le desluşească. Motivul p5EA.uyţia Tfjg Epriţiuoeox; este integrat de

Iisus episodului invaziei Iudeii şi distrugerii templului. Oare ce personaj se putea ascunde în spatele acestei metafore? S-au încercat diferite răspunsuri. Colani3 spune că este vorba despre statuia pe care Caligula voia să o ridice la Ierusalim, în anul 40; Peerbolte propune două ipoteze, fără să soluţioneze însă problema4.

În acord cu spusele cercetătorului olandez, cel desemnat de expresia P6EA.uyp. a TTI<; Eprp. gî>e «e ar putea fi Titus, conducătorul armatelor care au distrus templul, sau ar putea fi „Romanul" pur şi simplu, nume generic pentru „Imperiul Roman". Indiferent însă de identitatea personajului în cauză, reţinem aici faptul că în „mica Apocalipsă" a lui Marcu, Anticrist nu-şi face încă simţită prezenţa. Textul vorbeşte de falşii profeţi şi de falşii mesia, rolul lor fiind doar acela de a-i înşela pe creştini. Ei nu se opun în mod direct lui Cristos şi nu sunt omorâţi de El. Cu toate acestea, distingem în text prezenţa a nu mai puţin de opt „motive eshatologice", care vor fi reluate în „mitul standard" al Anticristului. Locurile paralele, respectiv Mt. 24 – 25 şi Lc. 21, nu aduc niciun element inedit semnificativ.

Epistola 2 Tesaloniceni

Unul dintre cele mai importante texte referitoare la adversarul eshatologic se află în A doua epistolă către Tesaloniceni, în capitolul 2, versetele 1-12. Aproape toţi autorii creştini care au scris despre sfârşitul lumii, despre Anticrist şi despre a doua venire a lui Cristos comentează, analizează sau cel puţin evocă acest pasaj. 2 Tesaloniceni este o calchiere, mai mult sau mai puţin evidentă, a Epistolei întâi către Tesaloniceni**52**. Prevalându-se de autoritatea apostolică, autorul încearcă, pe de o parte, să tempereze entuziasmul eshatologic al comunităţii creştine primare, iar pe de alta, încearcă să găsească o justificare plauzibilă întârzierii parusiei. În Epistola întâi către Tesaloniceni, Apostolul Pavel vorbise deja de caracterul *imprevizibil* al venirii Domnului (ca şi Marcu în cap. 13) şi îi asigurase pe credincioşii

---

52 La Mt. 24,15 este folosit neutrul eoTOţ.

Le Livre..., pp. 175-177; 200 sq. Interpretarea lui Delcor ţine seama de informaţiile din 1 Mac.

T. Colani, Jesus et les croyances messianiques de son temps, Strasbourg, 1864, pp. 201-213.

L. Peerbolte, Antecedents..., pp. 35-39.

din Tesalonic de *iminenţa* acesteia. 2 Tes. apare ca un răspuns indirect, polemic.

În cuprinsul epistolei se remarcă trei momente semnificative: 1) primul capitol dezvoltă temele complementare ale persecuţiei şi răsplăţii. Cristos îi va pedepsi la a doua sa venire pe toţi persecutorii, fără nicio excepţie, iar pe toţi cei credincioşi îi va răsplăti; 2) al doilea capitol are în vedere eshatologia: parusia va întârzia din diferite motive; 3) al treilea capitol propune creştinilor un ghid de comportare. Dată fiind întârzierea parusiei pentru un anumit timp, creştinii sunt îndemnaţi să ducă în continuare o viaţă firească şi liniştită, să nu se depărteze de ocupaţiile lor sociale. Intenţia autorului este de a preîntâmpina orice risc de anarhie politică în sânul comunităţii tesalonicene.

În atingerea acestui scop, el propune o *eshatologie temporizată*, lucru extrem de important şi de semnificativ. Important, în măsura în care acest „program eshatologic" va fi împărtăşit de tradiţia creştină de mai târziu; semnificativ, în măsura în care el reprezintă un semn evident de „dogmatizare" a aşteptării mesianice. Autorul epistolei insistă asupra caracterului *previzibil*, într-o oarecare măsură (din perspectiva „semnelor"), şi *îndepărtat* al parusiei. Iată fragmentul care face obiectul interesului nostru[53]:

3 pi] ţie; i>năe; e-ana Tfjoţi Kaxă priseva xporcov ori elv pf eA. Oţ r ditoataoia npojtov Kal ceâtoKaAwpOfi o avOpej Tioţ xfjţ avopiag, o uiog rfje; draoA-Eiaţ.

4 o avTIKci pevoţ Kal UTO – paipop-Evex; Eiti Trâvta aeyopevov Oeov îi odpaapa, oote aikov eu; tov vaov toG Oeou KaOaoai, a7 tob EIKVUvâa cautov oti cotiv Ocoe). 5 Oi) p-vt-oveuste oti eu >v npex; upâţ ralxa căeyov upâv; 13 Kal vuv to Katexov câSaxe, eu; to dâtoKaAixp Orivai avi Tov ev t<Ţ> coutou Kaipw. 7 to *văp* puo Tfjpiov

---

[53] Traducere după Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1988 (n.t).

J. Lambrecht, „A Structuration of the Rcvelation", în J. Lambrecht (ed.), L'Apocalypse johannique et l'apocalypse dans le Nouveau Testament, Gembloux, 1980, pp. 77-104; U. Vanni, La struttura dell'Apocalisse, ed. a Il-a, Brescia, 1980. Am tratat aceste probleme în volumul Apocalipsa lui loan şi literatura apocaliptică iudeo-creştină, Bucureşti, 1998, prilej cu care am prezentat de asemenea o bibliografie recentă asupra subiectului.

t) bti Evepy EÂTai xfje; avopi a*; – povov o katexwv ăpâl ecOC, ek peOOU yevtitov.

8 Kal toate DKOKaAixp Orâaeiai o avopoţ, ov o Kupiog [Itooue;] ocveA-ei t «itvfiupaâi toO OTopa Toţ autou Kal Kaâapy TÂOEI Tfi ETticpavei a Ttjq 7 taf>ouaiag autori, 9 ou cotiv rj napoucna Kar EvdpYEiav tou Saâavă ev naoţi auvâpfii Kal OTipEÂoiţ Kal TEpaaiv (J/Eubouţ 10 Kal ev naoţi auâTŢI ăâiKÂai; Toaţ anoA. Au pevoig, av0 uv ttiv avdtety trjţ dătioeâai; ouk e. Se avto ei e; to owOfjvai autouţ. 11 Kal ăia touto itepKEI autoiţ o Oeoe; EvdpYEiav

3 Să nu vă amăgească nimeni, cu niciun chip; căci [ziua Domnului nu va sosi] până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credinţă şi nu se va da pe faţă omul nelegiuirii, fiul pierzării, 4 potrivnicul, care se înalţă mai presus de tot ce se numeşte Dumnezeu, sau se cinsteşte cu închinare [*cf*. Dn. 11, 36], aşa încât să se aşeze el în templul lui Dumnezeu [*cf*. Iez. 28, 2], dându-se pe sine drept dumnezeu. 5 Nu vă aduceţi aminte că, pe când eram încă la voi, vă spuneam aceste lucruri? 6 Şi acum ştiţi ce-l opreşte, ca să nu se arate decât la vremea lui; 7 Pentru că taina fărădelegii se şi lucrează, până când cel care o împiedică acum va fi dat la o parte. 8 Şi atunci se va arăta nelegiuitul, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu suflarea gurii Sale şi-l va nimici cu strălucirea venirii Sale. 9 Iar venirea aceluia va fi prin lucrarea lui Satan, însoţită de tot felul de puteri şi de semne şi de minuni mincinoase, 10 şi de amăgiri nelegiuite, pentru fiii pierzării, fiindcă ei n-au primit iubirea adevărului, ca ei să se mântuiască. „Şi de aceea Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire, ca ei să creadă în minciună, 12 ca să fie osândiţi toţi cei ce n-au crezut adevărul, ci le-a plăcut nedreptatea.

Trăriv Tiţ ei ţ to 7 uote Ooai autoix; t<I> i) ci>bei, 12 m-a Kpi Oă>oiv 7 ţâvree; oi jif) nio Teuoav Teţ rfi aA.ri0EÂA ăkkă ei>80-Kijaav Teţ Trj asiiaa.

Întâi de toate, autorul îi pune în gardă pe membrii comunităţii creştine din Tesalonic, recomandându-le să nu-şi „piardă cugetul”, să nu se „înspăimânte” de vreun „duh” oarecare, de vreun „cuvânt” sau de vreo „scrisoare” care i s-ar atribui lui (aluzie la ITes. 5, 1 – 3) şi care ar pretinde că „Ziua Domnului” (r r J. Epoc toO Kupâou) a venit deja (eveo TTKEV). Expresia greacă (LXX) r rpepa toO Kupâou este un calc al

expresiei ebraice *yom YHWH* („ziua lui YHWH") **54**. În Noul Testament, ea se referă strict la parusie. Această „zi de slavă a Domnului" nu va veni pe neașteptate, „ca un fur noaptea" (așa cum spusese apostolul Pavel, reluând cuvintele Mântuitorului; ITes. 5, 2), ci va fi anunțată prin semne speciale, instaurarea sa reprezentând ultimul act al unei drame care se va consuma în preajma sfârșitului lumii. Semnele premergătoare sunt, în principal, două: apostazia, lepădarea de credință a celor mai mulți dintre creștini, și apariția „omului nelegiuirii" (o avOpwnog Tfjq dvopâai;**55**), a „fiului pierzării" (o uioe; tfjt; deâcwA. Ela (1).

Cele două expresii (ebraisme) desemnează un personaj a cărui identitate este foarte greu de stabilit. Poate că aceasta era și intenția autorului. Portretul personajului este realizat prin contrast; el nu are o identitate pozitivă, ci negativă. Mai exact, personajul „se definește" prin raportare la altceva, ca fiind „mai puțin" sau „mai mult", ca „deficiență" sau ca „exces" față de altceva. Autorul epistolei folosește în caracterizarea acestuia trei prefixe: d privativ; dvâi („contra") și urcep –, („supra"). Ideea de negativ, de „mai puțin", de lipsă ontologică și axiologică este exprimată prin d privativ din expresia o avOpoJTtoț xfe dvopâag sau din ă-vop6<). Acesta din urmă se poate traduce prin „impios/ necredincios/ ne-legiuit", dar nu trebuie pierdut din vedere nici sensul metafizic al termenului, cel de „anomalie", de „creatură stranie", „nefirească". Prefixul dvxtal substantivului derivat din verb dvât Keâpevog exprimă ideea de adversitate; personajul este „potrivnic" prin natura sa, rațiunea lui de a fi constând în opoziția sistematică față de planurile și legea lui Dumnezeu. Personajul se definește de asemenea prin „exces" (imepatpbi. evoc). El se înalță pe

---

54 Expresia este întâlnită exclusiv la profeți: Is. 2,10-22; 13,6-22; 24,16-23; 34,8-17; Ier. 46,10; Iez. 7,7;_ 13,5; 30,1-19; Am. 5,18-20; 8,9-14; Zah. 14,1-20; Mal. 3,2-5.19-24; Ps. 110. In viziunea profeților, „ziua lui Iahve" se referă cu exactitate la ziua în care Dumnezeul lui Israel va interveni în istorie și îi va pedepsi pe toți potrivnicii săi. în Noul Testament (de ex. 2Pt. 3,7.10.12), expresia capătă o conotație esențial eshatologică, desemnând ziua întoarcerii lui Cristos pe pământ.

55 Expresia va apărea și în Dialogul cu Trifon, al lui Iustin (32, 3-4); avop.i'a este sinonim aici cu ajiapTia. Termenul are un sens eshatologic. El se referă la nelegiuirea care va domni la sfârșitul veacurilor, înaintea celei de-a doua parusii. Această nelegiuire va fi consecința directă a nerespectării legii lui Dumnezeu. Referitor la sensul precizat al lui dvojiîa, vezi de asemenea Mt. 7,22-23; 24,12; 2Cor. 6,14-16.

sine, prin voinţă proprie, deasupra „a tot ce e cinstit cu închinare”: U7 iepaipbxevoie; eroi Ttdvâa A. Eybţi. evov beov foe Paoţia. beov şi oePaoţia au aici un sens pozitiv, acela de limită care nu poate fi depăşită fără urmări grave. Termenul oePaoţia trebuie înţeles ca „tot ce poate fi venerat (oePaobai), inclusiv tradiţiile familiei, ale statului etc., care, în mentalitatea celor din vechime, se aflau sub protecţia zeilor şi făceau obiectul venerării”**56**.

„Omul nelegiuirii” **57** se va aşeza în templu şi se va autoproclama Dumnezeu. Autorul epistolei oferă astfel o primă explicaţie, ingenioasă şi plauzibilă, referitoare la întârzierea parusiei: înaintea Mântuitorului trebuie să vină „omul nelegiuirii”, „fiul pierzării”. Atunci însă, care ar fi motivele pentru care acesta din urmă întârzie să apară? încercând să rezolve noua dificultate, PseudoPavel inventează un alt personaj, jumătate masculin, jumătate neutru, al cărui prim rol este de a „a reţine”, de a ţine în frâu, de a împiedica cel puţin pentru moment venirea „celui nelegiuit”. Raţionamentul său este următorul: venirea lui Cristos depinde în mod necesar de venirea „celui nelegiuit”, în timp ce venirea celui din urmă depinde la rândul său de venirea „celui care ţine în frâu” pentru un timp. Prin urmare, venirea lui Cristos se va petrece numai atunci când acest koctexov va dispărea definitiv din lume. Trebuie să recunoaştem că, în pofida încercării sale, concluzia rămâne destul de neclară.

Astfel „cel nelegiuit” este „stăpânit”, „reţinut”, „împiedicat” să apară de o putere misterioasă pe care „Pavel” o numeşte de două ori, dar într-o manieră extrem de imprecisă: 1) „Şi acum voi ştiţi *ce-l opreşte*, ca să nu se arate decât la vremea lui”; 2) „Pentru că taina fărădelegii se şi lucrează; până când *cel care o împiedică* acum va fi dat la o parte”. Pentru explicarea dubletului: o koctexwv/ to koctexov au fost propuse două tipuri de interpretare. Primul se încadrează în registrul critico-istoric. Din perspectiva acestei interpretări termenii ar face referire la anumite personaje sau realităţi contemporane lui PseudoPavel. Participiul neutru („*ce* îl opreşte”) ar fi, cum s-a spus de multe ori, o aluzie la Imperiul Roman, dat fiind faptul că versetul următor se referă la *împăratul* roman. Pentru această interpretare

---

56 Foerster, Theologischen Worterbuch zum Neuen Testament, voi. 8, pp. 173-174.

57 Există trei modalităţi de traducere a acestei expresii: „omul fără de lege", „omul nelegiuirii" şi „omul nedreptăţii".

optează, de exemplu, în zilele noastre, F. Zbaf Foni[58]. Alţi exegeţi au propus pentru participiul masculin o kextexov chiar persoana apostolului Pavel (O. Cullmann[59]). Potrivit acestei interpretări, neutrul ar constitui o aluzie la misiunea apostolului de creştinare a *tuturor neamurilor* (a se vedea Mc. 13, 10). Acest tip de decodare a dat naştere şi multor soluţii extravagante. Amintim aici, cu titlu anecdotic, încercarea lui L. Kreyer, din 1887, de a demonstra că Seneca ar fi „cel care îl opreşte" pe Anticrist, identificat în persoana lui Nero. Al doilea tip de interpretare recurge la tradiţiile mitologice sau la soluţiile metafizice. Gunkel, spre pildă, identifică o Kate-wv cu profetul Ilie, în timp ce to kate-ov ar reprezenta planul de mântuire al lui Dumnezeu[60]. Frame merge până la a confunda personajul care opreşte parusia cu diavolul însuşi, iar Trilling propune dubletul: Dumnezeu/răbdarea lui Dumnezeu[61].

Numărul impresionant de soluţii propuse pentru elucidarea acestei probleme ne pare simptomatic. Soluţiile istorice nu au niciun punct de reper concret, nicio justificare legitimă. Nu poate fi vorba decât de supoziţii mai mult sau mai puţin arbitrare, de speculaţii savante, nelipsite uneori, după cum am văzut, de o anumită savoare. Cât despre explicaţiile mitologice, acestea sunt complet lipsite de sens. O problemă de ordin istoric, cum este cea a lui Katexwv, nu ar putea admite o soluţie de ordin mitologic. Dacă autorul s-ar fi gândit într-adevăr la „diavol", la „Dumnezeu" sau la „Ilie", este greu de înţeles ce anume l-ar fi putut împiedica să o spună în mod deschis; misterul nu ar fi fost cu nimic diminuat.

Potrivit afirmaţiei pertinente a lui Lietaert Peerbolte, termenul Kaxex «v, fie la neutru, fie la masculin, nu are de fapt niciun corespondent în plan concret – putere sau personaj istoric. Ca orice simbol – şi nu trebuie uitat că limbajul teologic este prin natura sa unul simbolic –, Kecrexcov presupune o *infinitate de referenţi virtuali*. Vom afirma chiar că ne aflăm aici în faţa unui caz tipic de „intoxicaţie a

---

58 Testi sull'Anticristo, voi. 1, p. 79.

59 „Le caractere eschatologique du devoir missionnairc et de la conscience apostoliquc de saint Paul. Etude sur le Kate'xwv de II Thess. 2,6-7", în RHPhR, 16,1936, pp. 210-245.

60 Schopjung und Chaos, pp. 223-225, apud L. Peerbolte, Antecedents..., pp. 82-83.

61 Apud ibidem, p. 83.

reţelei", similar practicii serviciilor secrete. Un mesaj extrem de coerent, prevalându-se de numele unei persoane care întruchipează autoritatea însăşi (Pavel), provoacă cititorilor-auditori o stare paradoxală de „nelinişte odihnitoare", pe fondul unui teribil haos mental. Ei nu mai ştiu de fapt ce trebuie să creadă în această privinţă. Autorul epistolei creează exhaustiv numeroase imagini simbolice, extrem de vagi („cel nelegiuit", „fiul pierzării", koctexojv-ul), care devin totuşi extrem de puternice, chiar în virtutea coerenţei perfecte a scenariului. El reuşeşte astfel să explice şi, în acelaşi timp, să justifice, într-o manieră simplă şi ingenioasă, prelungirea, devenită insuportabilă, a aşteptării *millenium-ului*.

În Epistola a doua către Tesaloniceni se vorbeşte pentru prima dată de o *parusie* a răului, care va preceda, caricaturizând, cea de-a doua venire a lui Cristos**62**. Această „antiparusie" se va petrece „sub influenţa/prin lucrarea lui

Satan", în momentul în care tea Texwv-ul „va fi dat la o parte". Diferenţa între parusia „celui nelegiuit" şi cea a lui Cristos este redată prin cuvântul ETUI – tpaveia. Parusia lui Cristos se va petrece în strălucire, a celui nebun va fi lipsită de strălucire şi se va petrece mai mult sau mai puţin în ascuns. Cristos îl va nimici pe potrivnicul său cu „suflarea gurii Sale" şi cu „strălucirea venirii Sale" (E7 u<pave (ºC xfg Ttapoixriaţ).

Parusia monstruoasă a „celui nelegiuit" va fi asemenea unei *cratofanii*. După cum am spus deja, ea va fi pusă în scenă sau, mai exact, inspirată de Satan, fiind însoţită de „semne şi minuni mincinoase". Cei meniţi pierzării, nelegiuiţii, vor crede orbeşte în această antiparusie. Credinţa lor nu vine dintr-o hotărâre liberă, ci este rodul unei „lucrări de amăgire" (evepyeia teA. (xvt] c), pe care Dumnezeu însuşi le-o va trimite. Aşadar, Dumnezeu, printr-un gest de „milă" uşor cinic, trimite celor păcătoşi un Mesia al lor – un fals Mesia, evident –, dându-le satisfacţia unei „antimentuiri". La urma urmei, toţi vor primi ceva: cei credincioşi, adevărul cel aducător de pace, cei

---

2 Cor. 7,7; Flp. 1,26). Acest pasaj de la 2Tes. care anunţă parusia „celui nelegiuit", reprezintă primul pas în sensul constituirii imaginii unui adversar eshatologic, prin imitarea figurii lui Cristos. Procesul va atinge punctul culminant în tratatul lui Hipolit, în care adversarul eshatologic apare ca dublul perfect al lui Cristos, un dublu în sens contrar.

necredincioşi, amăgirea consolatoare.

În rezumat, Epistola a doua către Tesaloniceni a fost scrisă şi s-a răspândit ca substitut al celei dintâi, cu scopul bine determinat de a contrabalansa ideile eshatologice pauline. Autorul nu îşi propune să îi apropie pe cititori de o idee anume, ci să îi îndepărteze de o alta. Intenţia sa este de a induce cititorilor-auditori confuzia, incertitudinea, îndoiala în privinţa celei de-a doua veniri a Mântuitorului. El reuşeşte acest lucru construind un scenariu coerent în a cărui tramă sunt prinse câteva personaje simbolice, care nu au un referent precis: „omul fără de lege", „fiul pierzării", „cel nelegiuit/impios" şi mai ales kate/wv-ul. Spre deosebire de textul de la Marcu, 13, unde profeţii mincinoşi sunt prezentaţi ca duşmani ai creştinilor, textul epistolei în discuţie înfăţişează creatura malefică lucrând în mod direct împotriva lui Dumnezeu. Parusia nu se petrece pe neaşteptate, aşa cum era prezentată în prima epistolă, ci respectând anumite etape. Venirea „celui nelegiuit" trebuie să preceadă venirea lui Cristos. Cel dintâi este însă „reţinut" pentru un timp de o putere sau de un personaj ambiguu. Autorul insistă asupra faptului că destinatarii epistolei ştiu despre ce sau despre cine este vorba. De fapt, aşa cum arată şi Peerbolte, este vorba de o eschivare de tipul propagandei sau ideologiei teologice, menită să confere o garanţie aparentă anumitor afirmaţii cu caracter disuasiv. Personajul înfăţişat de 2 Tes. este caracterizat de „nelegiuire", înţeleasă ca „impietate"…răutate", mândrie – din faptul că se consideră pe sine Dumnezeu şi se proclamă ca atare în faţa întregii lumi – şi violenţă. El lucrează „prin puterea lui Satan" (neconfundându-se însă cu acesta) şi îi amăgeşte pe necredincioşi prin minuni şi semne mincinoase[63]. Cristos îl ucide prin „suflarea gurii Sale", punând astfel

---

[63] Puterea de a face minuni şi puterea de a amăgi (înşelătoria) sunt două dintre principalele trăsături caracteristice pseudoprofeţilor (în legătură cu aceasta vezi Meeks, The Prophet-King, pp. 47-55). Falsul profet încearcă să compenseze lipsa inspiraţiei divine autentice, prin viclenie (simulează capacitatea de a face semne şi minuni). Acest tip de acţiuni este condamnat pentru prima dată în Deut. 13,2-4. Prin intermediul lui Moise, Dumnezeu vorbeşte astfel poporului lui Israel: „2Dacă din [neamul] tău se ridică un profet sau cineva care visează un vis şi-ţi dă un semn sau o minune, 3şi dacă împlineşti semnul sau minunea despre care ţi-a vorbit, zicând: «Haideţi să slujim unor zei străini», pe care nu-i cunoaşteţi, 4să nu ascultaţi cuvintele acelui profet sau ale celui care-a visat visul, pentru că Domnul Dumnezeul nostru vă încearcă să vadă dacă-L iubiţi pe Domnul Dumnezeul nostru din toată inima voastră

capăt „antiparusiei".

Epistola întâi a lui Ioan

Denumirea de Anticrist" apare pentru prima dată în epistolele ioaneice**64**. Astfel, în capitolul 2 al Epistolei întâi, versetele 18 – 22* putem citi:

18 Ilaiâia, ea xctTT «pa catâv, Kal 18 Copii, este ceasul de pe urmă, şi Ka6<b<; RKOUO ate oti *avri/piavot*; precum aţi auzit că vine un anticrist, iar epxetai, Kal vOv *avzixpiovoi* 7 toA.A. ol yeyovaoiv 60 cv yivo SOK – opev oti coxiTT) wpa cotâv. 19 *iE*, ripwv e-Aflav, akk ouk foav *cE*, ripwvei vâp *iţ* fi<î>v i-oav, pepeviÂKeioav au pe0 rpa>v […] 22 Ti<; cotiv o i) euafng ei pf) o aprouievoie; oti Trioolx; ouk eartv o XpiOTOŢ; outoe; cotiv o *avâi xpiorot*; *6* aproupevoţ tov naâepa Kai tov uiov.

acum [iată] mulţi anticrişti s-au arătat; de aici cunoaştem noi că

şi din tot sufletul vostru" [traducere după Septuaginta, voi. 1, Colegiul Noua Europă/Polirom, 2004, trad. de Ioana Costa – n.t.]. Semnele şi minunile nu conferă singure garanţie autenticităţii unei profeţii. Pe de altă parte, autorul epistolei susţine ideea că cei necredincioşi sau, mai degrabă, falşii credincioşi vor fi înşelaţi cu voia lui Dumnezeu. Această tradiţie este de asemenea prezentă în Vechiul Testament, de exemplu, în 3Rg. 22,19-22, unde este relatată încercarea regelui Israelului, Achab, de a cuceri cetatea aramaică Ramot din Galaad, situată la sud-est de lacul Ghenizaret. înainte de a întreprinde această acţiune, regele cere, potrivit obiceiului, sfatul profeţilor. Cei patru sute de profeţi „ai curţii" îl asigură în unanimitate că o atare acţiune este plăcută lui Dumnezeu. Iosafat, aliatul lui Achab, insistă să fie întrebat şi profetul Miheia. Dacă la început cuvintele lui sunt ironice, părând să îl alăture părerii colegilor săi oportunişti, în momentul în care este obligat să spună adevărul, Miheia dezvăluie dreapta profeţie a lui Dumnezeu care este potrivnică voinţei regelui. Apoi, el arată tuturor modul în care au putut fi înşelaţi ceilalţi profeţi de către divinitate: „"Ascultă cuvântul Domnului! Nu-i aşa. L-am văzut pe Domnul Dumnezeul lui Israel şezând pe tronul Său şi toată oştirea cerului stând lângă El, de-a dreapta şi de-a stânga Lui. Şi a zis Domnul: «Cine îl va înşela pe Achaab, regele lui Israel, ca să se suie şi să cadă în Remath Galaad?» Şi unul grăia într-un fel, altul într-alt fel. 2,Şi a ieşit un duh şi a stat în faţa Domnului şi a zis: «Eu îl voi înşela.» Şi Domnul i-a zis: «în ce fel?» 22Şi a zis: «Voi merge şi voi fi duh mincinos în gura tuturor profeţilor lui.» Şi [Domnul] a zis: «Vei înşela şi vei izbândi. Du-te şi fă aşa»" [traducere după Septuaginta, voi. 2, Colegiul Noua Europă / Polirom, 2004, trad. de Florica Bechet – n.t.].

64 La singular: Un. 2,18; 2,22; 4,3; 2In. 7; la plural: lin. 2,18.

* Traducere după Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R, Bucureşti, 1988 (n.t.).

este ceasul de pe urmă. Dintre noi au ieşit, dar nu erau de-ai noştri; căci de-ar fi fost de-ai noştri, ar fi rămas cu noi; ci ca să se arate că nu sunt toţi de-ai noştri, de aceea au ieşit. […] 22 Cine este mincinosul, dacă nu cel ce tăgăduieşte că Iisus este Cristosul? Acesta este anticristul, cel care tăgăduieşte pe Tatăl şi pe Fiul.

Acest fragment este important din mai multe motive. Anticristul *se află deja* (vuv) în lume, subzistând în forma numeroşilor anticriști. Ioan se adresează unei comunităţi creştine afectate de curând de o schismă. Schismaticii sunt identificaţi cu anticriștii, semn neîndoielnic al „ceasului de pe urmă". Există deci un Anticrist eshatologic, ce va veni într-un moment bine determinat, şi o mulţime de anticriști „ieşiţi dintre noi", care s-au arătat deja. Aceştia au fost odinioară parte a comunităţii creştinilor, dar la judecată ei s-au vădit pe ei înşişi, şi-au arătat adevăratul chip. Ioan este un „dualist" în sensul creştin al cuvântului. Cei drept-credincioşi sunt de partea luminii, a adevărului, a iubirii; schismaticii rămân în întuneric, minciună şi ură. Cei din urmă se numesc „anticriști", pentru că „tăgăduiesc că Iisus este Cristosul" (2, 22). Negând existenţa Fiului, ei neagă în egală măsură existenţa Tatălui. Negarea este efectul unui duh înşelător. Autorul va reveni – în capitolul 4 – asupra obligaţiei şi a posibilităţii de a opune rezistenţă acestui spirit malefic. În viziunea sa, creştinii au pecetea adevărului sub forma unei crisme a Duhului Sfânt. Prin urmare, ei dispun de mijloacele eficace de apărare împotriva falşilor credincioşi. Ioan nu face altceva decât să le amintească acest lucru şi, prin aceasta, să reactiveze în ei „arma de apărare".

Opoziţia fundamentală prezentă în capitolul 2 este cea dintre adevăr şi minciună, iar cea din capitolul 4, dintre Dumnezeu şi lume. Creştinii nu aparţin acestei lumi; prin lucrarea crismei, ei aparţin lui Dumnezeu. Există o opoziţie fundamentală între Cristos-Dumnezeu şi lume, opoziţie pe care o vom regăsi în *Comentariul la Daniel* al lui Hipolit. Credincioşii trebuie să-şi menţină atenţia trează, să discearnă gândurile care vin de la Dumnezeu, de cele care vin de la Anticrist. Ei au la dispoziţie un indiciu dogmatic infailibil, un indiciu cristologic (4, 1 – 3).

Iubiţilor, nu daţi crezare oricărui duh, ci puneţi la încercare dacă sunt de la Dumnezeu (ek tou Oeou); pentru că mulţi proroci mincinoşi (trei>807 tpo (pfj Tai) au ieşit în lume. zântru aceasta să cunoaşteţi voi duhul lui Dumnezeu: fiece duh care-L mărturiseşte pe Iisus Cristos ca

venit în trup este de la Dumnezeu; 3 şi fiece duh care nu-l mărturiseşte pe Iisus nu este de la Dumnezeu; este duhul lui Anticrist, despre care aţi auzit că vine, şi acum chiar este în lume (Kal vuv ev t<I> Koopu coâiv rjâi]).

Schismaticii neagă, aşadar, realitatea întrupării. Am întâlnit deja, în 2 Tes., expresia evepyeta nXâvrig, care se referă la „un duh" trimis de Dumnezeu ca

„Mângâiere" pentru cei necredincioşi. În epistola lui Ioan, regăsim, amplu dezvoltată, aceeaşi temă (Ttâv 7 tveupa o pf opo XoyEÎ xov în) oo Ov ek tou Oeou ot) k cotiv), nu fără legătură cu teologia expusă în scrierile eseniene. În aceste scrieri şi mai ales în *Testamentele celor doisprezece patriarhi* apare foarte frecvent o expresie sinonimă: „duhul" sau „duhurile de amăgire". Am putea întocmi un dosar de dimensiuni reduse cu privire la această problemă, abordând cele două variante, de singular şi de plural.

Un singur duh, *paradigmatic*, *al rătăcirii*. Acesta este înfăţişat permanent în opoziţie cu un alt duh, cel al adevărului, cum se întâmplă, de exemplu, *în Regulă comunităţii*, III, 18-IV, 26**65**. În acest text, normativ pentru comunitatea din Qumran, se spune că Dumnezeu a aşezat în om, încă de la început, două duhuri: un duh al adevărului şi un duh al răutăţii. Ele se află într-o continuă confruntare. Venirea iminentă a Fiului luminii va zădărnici, o dată pentru totdeauna, orice duh de răutate. Concupiscenţa, apatia, necredinţa şi minciuna, orgoliul, înşelăciunea, cruzimea, nerăbdarea, nebunia etc. sunt manifestări ale duhului răutăţii sau duhuri *subordonate* prin care el lucrează împotriva omului, împiedicându-l, pe de o parte, să lucreze binele, instigându-l, pe de alta, spre rău. Despre aceste două duhuri antagoniste – cel al adevărului şi cel al răutăţii –, dar şi despre un al treilea, un „duh de mijloc", care se manifestă în om prin facultatea de discernământ vorbeşte şi *Testamentul lui Iuda* (20) **66**. Lucrarea acestui duh intermediar este de a discerne între bine şi rău şi de a opta ulterior, în mod liber, pentru unul dintre cei doi poli. Cel care va alege binele se va supune astfel duhului adevărului; cel care va alege răul,

---

65 Regie de la communaute, text tradus, prezentat şi adnotat de A. Dupont-Sommer, în La Bible. Ecrits intertestamentaires, voi. I, Paris, 1989, pp. 5-53.

66 Testaments des douze patriarches, text tradus, prezentat şi adnotat de M. Philonenko, ibidem. Paris, pp. 857-876.

duhului răutăţii. Faptele tuturor stau scrise în inimă, ca într-o carte vie; orice încercare de sustragere de la responsabilitatea pentru acestea devine astfel imposibilă.

Mai multe duhuri de rătăcire. Cea de-a doua categorie de texte, mult mai cuprinzătoare, menţionează *mai multe* „duhuri ale răutăţii", în general în număr de opt, anunţând lista celor opt duhuri rele (Xoytopoî) transmisă de Evagrie Ponticul şi însoţită de comentariile sale în *Tratatul* practicân acord cu *Testamentul lui Rubens* (3, 3 – 9), există şapte duhuri „specializate" ale rătăcirii, la care se adaugă un duh general. Primele şapte sunt: duhul desfrânării (care locuieşte în simţuri); duhul lăcomiei (poftă nepotolită, care se află în stomac); duhul de ceartă (se află în ficat şi splină); duhul înşelăciunii, al vrăjitoriei (potrivit traducătorului francez, „cochetăria"); duhul mândriei; duhul minciunii şi duhul nedreptăţii. Cel de-al optulea duh, prezentat independent de lista celor şapte, este duhul somnului.

Alte pasaje din *Testamentele celor doisprezece patriarhi* aduc informaţii inedite. De exemplu, în *Testamentul lui Levi*[67] (3, 2) se spune că „duhurile de rătăcire" (numite de asemenea şi „duhuri de pedeapsă") locuiesc în al doilea cer – de la pământ în sus –, în ţinuturile zăpezilor şi gheţurilor. După Judecata de Apoi, aceste duhuri vor aplica pedepsele hotărâte păcătoşilor. În *Testamentul lui Iuda* (14, 8) se atrage atenţia asupra pericolului consumării excesive de vin. Vinul, se spune aici, poate permite intrarea cu uşurinţă a duhului de răutate în sufletul omului. În aceeaşi scriere aflăm că Beliar (omologul lui Satan în viziunea esenian) este cel răspunzător pentru duhul răutăţii. În fine, *Testamentul lui Issahar*[68] (4, 1 – 6) propune un remediu împotriva acestui duh, şi anume *simplitatea*, virtute asociată în general patriarhului Avraam.

Să revenim însă la epistola noastră. Fragmentele pe care le-am citat anterior sugerează faptul că Ioan vorbeşte de tradiţia Anticristului ca despre o tradiţie bine cunoscută destinatarilor săi. Cu toate acestea, el nu vorbeşte despre un personaj singular, bine definit, ci despre „mai mulţi anticrişti", proveniţi din sânul comunităţii. Aceştia se caracterizează, în primul rând, prin discursurile lor mincinoase,

---

[67] Ibidem, pp. 833-857.
[68] Ibidem, pp. 876-883.

înscriindu-se astfel pe linia falşilor profeţi. Termenul. Anticrist" apare pentru prima dată, şi acest lucru trebuie accentuat, pe fondul unor controverse cristologice. Schismaticii, stigmatizaţi ca atare de Ioan, nu recunoşteau:

1) caracterul mesianic al lui Iisus;
2) întruparea;
3) calitatea lui Cristos de Fiu al Tatălui;
4) pe Tatăl.

Locul de manifestare al anticriştilor (2, 18) sau al Anticristului (4, 3) este lumea, înţeleasă ca entitate metafizică radical opusă lui Dumnezeu

Un scurt fragment din Epistola a doua a lui Ioan (v. 7) reia acuzaţia de antimesianism şi adaugă personajului colectiv sau individual din prima epistolă o singură trăsătură nouă – capacitatea de a-i amăgi pe creştini. Autorul foloseşte aici alternativ şi fără o distincţie clară cele două forme – pluralul (oxi *noX\o* Trăctvoi) şi singularul (o TtXâvoţ Kai o avâixpioxoţ). IIA – ctvoi se traduce îndeobşte prin „amăgitori", „înşelători". În unele texte antice, el apare cu sensul de „şarlatan", „individ care are obiceiul de a trage lumea pe sfoară". Dar, sensul primordial al cuvântului conţine ideea de „rătăcire", de „îndepărtare". Verbul nXavão, în sens denotativ, înseamnă „a rătăci", iar itădviţ este folosit pentru a desemna „rătăcirea [fără noimă]", „devierea de la o anumită direcţie", „deriva absolută". Prin urmare, „cel ce deviază 7" amăgitorul" (nXdvoţ) este el însuşi un „amăgit", un „rătăcit" care, incapabil de a se menţine sau de a intra pe orbita normală, naturală, îi amăgeşte printr-o pseudocredinţă pe cei din jurul său.

Aşadar, în epistolele ioanice apare pentru prima dată, cu formele de singular şi de plural, denumirea. Anticrist". Folosit la singular, termenul desemnează un personaj metafizic şi eshatologic deopotrivă, similar celui din scrierile pauline. La plural, el desemnează schismaticii care se situează în opoziţie dogmatică cu membrii „drept-credincioşi" ai comunităţii. Aşadar, „Anticristul" apare cu aceste însuşiri: mincinos, fals profet, amăgitor. Spre deosebire de textele mesianice analizate până aici, epistolele ioanice nu sunt caracterizate de o atmosferă de angoasă eshatologică, ci vădesc o vie preocupare de ordin dogmatic. Autorul admite că proliferarea anticriştilor constituie un semn neîndoielnic al „ceasului de pe urmă". El insistă asupra

aşteptării parusiei – chiar dacă nu se exprimă lămurit în acest sens – tocmai pentru a sădi în spiritul comunităţii respective sentimentul responsabilităţii imediate. Raţionamentul său pare a fi următorul: potrivit unei tradiţii pe care destinatarii epistolei o „cunosc foarte bine", la sfârşitul veacurilor va veni un vrăjmaş al lui Cristos. Având în vedere existenţa a numeroşi schismatici (= anticriști care lucrează deja) ce resping dogma cristologică, se poate afirma că sfârşitul veacurilor, de care vorbeşte tradiţia, a sosit; prin urmare, creştinii trebuie să-şi întărească credinţa, spre a nu-şi pierde mântuirea chiar în ultima clipă.

Apocalipsa lui Ioan

Asemenea Cărţii lui Daniel, din care se şi inspiră în bună măsură[69], Apocalipsa lui Ioan este textul cel mai frecvent invocat sau comentat de Părinţii Bisericii, în legătură cu evenimentele sau personajele eshatologice. Ne vom opri în lucrarea de faţă asupra următoarelor capitole, analizate şi de Lietaert Peerbolte: 11, „cei doi martori eshatologici"; 12 – 13, „balaurul, cele două fiare"; 17, judecarea cetăţii Babilonului"; 19, ll-20 (este curios faptul că Fausto Zbaffoni reproduce şi comentează succint doar capitolul 13).

Din punct de vedere formal, Apocalipsa lui Ioan se prezintă ca o epistolă adresată câtorva Biserici din Asia Mică. Cu toate acestea, ea conţine un mesaj apocaliptic, mai exact o serie de vedenii pe care Apostolul le-a avut în insula Patmos (1, 9), într-o zi de duminică (1, 10). Un glas puternic, ca de trâmbiţă i-a poruncit să scrie cele ce i se vor arăta şi să trimită cartea care va cuprinde toate acestea Bisericilor, în număr de şapte, din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia şi Laodiceea. Structura Apocalipsei nu poate fi stabilită cu exactitate. În pofida numeroaselor soluţii propuse şi a încercărilor de sistematizare[70] a conţinutului său, poemul rezistă în mod absolut oricărei înlănţuiri analitice. Vom vedea mai departe cum tratează această problemă Victorin de Petoviu, la sfârşitul secolului al III-lea. Deocamdată ne mulţumim să expunem soluţia lui Bornkamm,

---

[69] G.K.. Beale a aprofundat acest subiect în cartea Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John, Lanham, 1984.

[70] Citäm aici numai trei: G. Bornkamm, „Die Composition der apokaliptischen Visionen in der OfFenbarung Johannis", în Studien zu Antike und Urchristentum, 1959, pp. 204-222;

inspirată probabil de lectura lui Victorin. În capitolul 1, v. 19, Fiul Omului îi porunceşte lui Ioan: „Scrie deci cele ce-ai văzut şi cele ce sunt şi cele ce-au să fie după acestea” (ypâij/ov ouv şi else<; kai a ei otv koci a peA/lei YEveo Oat txc Tcc Taina). În consecinţă, tabloul care va fi descris va cuprinde trei părţi: vedenia Fiului Omului (1, 9 – 20); cele ce se petrec acum (în sânul Bisericilor din Asia Mică: cap. 2 – 4); şi cele ce se vor petrece după acestea (tainele cereşti dezvăluite profetului în cap. 4, 1 – 22, 5). Apocalipsa propriu-zisă se află în ultima dintre cele trei părţi.

Pornind de la primul verset al capitolului 5: „Am văzut apoi în mâna dreaptă a Celui ce şedea pe tron o carte scrisă *pe dinlăuntru* şi *pe dos*, pecetluită cu şapte peceţi” (Kai elbov etui t-v se-tâv tou KaOrţi. EVou etui tou Opovou (3 tPA.îov yeypaţiiievov cog) OEV keu otiio Gev), Bornkamm deduce faptul că descoperirea se face în două etape. Într-adevăr, conţinutul scrierii *dinlăuntru* nu poate fi descoperit decât după deschiderea ultimului sigiliu, cel de-al şaptelea. Primele vedenii vor fi deci cele scrise pe faţa exterioară a pergamentului. Secţiunea apocaliptică se împarte în două subsecţiuni: 6, 1 – 8, 1 (vedeniile înscrise *pe dos*) şi 8, 2 – 22, 5 (vedeniile înscrise *înăuntru*). Dar această ultimă subsecţiune poate fi împărţită, la rândul său, în alte două. Bornkamm a observat că în capitolele 15, 120, 5 se reiau de fapt, într-o formă oarecum definitivă, vedeniile *incomplete* din capitolele anterioare (8, 2 – 14, 20). Prin urmare, potrivit teoriei cercetătorului german, secţiunea apocaliptică s-ar compune din exact trei variaţiuni pe aceeaşi temă. Este curios însă faptul că schema lui Bornkamm nu include tocmai capitolele care prezintă interes pentru prezentul studiu, 12 – 14 şi 17 – 19, exegetul considerându-le elemente alogene sau adăugări ulterioare.

O altă părere, mai simplă şi mai potrivită intenţiei noastre, este cea a lui F.D. Mazzaferri1. Acesta remarcă pe parcursul cărţii anumite formule recurente sau de referinţă. Spre pildă, Mazzaferri observă că de fiecare dată când se schimbă tema vedeniilor, modificarea este precedată de formula: ev kveuţiem. Autorul ţine să sublinieze în acest fel, la începutul fiecărei serii de descoperiri, caracterul lor inspirat. Formula respectivă apare de patru ori: la 1, 9 – 10; 4, 1 – 2; 17, 1 – 3; 21, 9 – 10. Secţiunea 12 – 16, care cuprinde conflictul cosmogonic, singura care nu este introdusă prin ev nveu-ian, se bucură însă de o formulă inedită: Kai aâmeâov peya wip Or] ev xă) oiptavă). Aplicând

scrierii criteriul formal, de altfel destul de arbitrar, dar eficace, obţinem următoarea structură a Apocalipsei:

— 1, 1 – 8: Prolog;
— 1, 9 – 3, 22: Cele şapte epistole către cele şapte Biserici;
— 4, 1-11, 19: Cele şapte peceţi şi cele şapte trâmbiţe;
— 12, 1-16, 21: Războiul eshatologie;
— 17, 1 – 21, 8: Babilon şi Noul Ierusalim;
— 21, 9 – 22, 20: Ierusalimul ceresc, Mireasa Mielului;
— 22, 21: Epilog.

În privinţa datării scrierii, suntem de acord cu perioada ultimilor ani de domnie a lui Domiţian, urmând părerii lui Irineu de Lyon (*Adu*. *Haer*. V, 30, 3). Nu există niciun argument irefutabil pentru încadrarea scrierii în perioada domniei lui Nero, aşa cum susţin încă Jenks şi Wilson. Întâi de toate, Roma nu putea fi numită Babilon decât după distrugerea templului, în anul 70. Apoi, Laodiceea este prezentată ca o cetate bogată şi prosperă, lucru foarte puţin plauzibil sub domnia lui Nero, de vreme ce, în anul 60, a fost aproape complet distrusă de un cutremur puternic. În fine, situaţia critică, uneori sângeroasă, evocată de autor este în perfectă concordanţă cu perioada lui Domiţian**71**.

---

71 încă din 1984, într-o serie de studii grupate în volumul Crisis and Catharsis: the Power of the Apocalypse, A.Y. Collins a contestat teza tradiţională potrivit căreia Apocalipsa ar fi fost redactată în timpul sau imediat după o perioadă de aspre persecuţii, sub Domiţian. Cercetătoarea de origine americană susţine că Apocalipsa ar fi expresia unei crize profunde, resimţită de o comunitate creştină din Asia Mică, care rămâne totuşi fără obiect precis. Recent, L.L. Thomson a reluat subiectul, aducând argumente suplimentare (The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, New York, Oxford, 1990). Campania de discreditare a lui Domiţian, afirmă acesta, a fost o acţiune coordonată şi realizată de Traian, succesorul său. La această campanie au contribuit numeroase personalităţi, printre care Suetoniu, Tacit, Pliniu cel Tânăr, Dion Chrysostomus şi Filostrat. Datorită implicării acestor personalităţi, s-ar fi creat imaginea, considerată eronată de autorul menţionat, a unei stăpâniri dominate de o cruzime ieşită din comun. în realitate, această cruzime nu a depăşit-o pe cca din timpul altor domnii. Domiţian s-a străduit, după exemplul tuturor predecesorilor săi, să păstreze „mecanismul" imperial în stare bună de funcţionare, luând măsuri ferme împotriva tuturor celor care ar fi încercat să o pună în pericol. în plus, Thomson arată că nici una dintre mărturiile epocii nu este în concordanţă cu viziunea „isterică" a Apocalipsei (p. 174). Cu toate acestea, Thomson este departe de a nega, aşa cum îi reproşează Peerbolte, existenţa unei campanii de persecuţii de anvergura celei

Unii comentatori, ca de exemplu Prigent[72] sau Corsini[73], au pus accentul fie pe mesajul pastoral (Corsini), fie pe caracterul liturgic (Prigent) al Apocalipsei, diminuând semnificaţia sa eshatologică pe care o consideră de dată târzie. Este adevărat că Părinţii, începând cu Irineu, au în vedere capitole diferite din text atunci când vorbesc despre a doua venire a lui Cristos, la sfârşitul veacurilor. Cartea lui Daniel, Epistola a doua către Tesaloniceni, Apocalipsa lui Ioan constituie principalele surse de inspiraţie pentru scriitorii din primele veacuri, în privinţa temei Anticristului. Am îndrăzni chiar să vorbim despre un „canon eshatologic", alcătuit în principal de aceste trei texte. Cu timpul, în funcţie de interesul pastoral sau dogmatic, dar şi de cultura teologică a autorilor respectivi, s-au „adăugat" acestui canon minimal şi alte fragmente cu caracter eshatologic.

Capitolul IV

Unul dintre motivele mitului creştin al Anticristului, motivul „celor doi martori", îşi are, fără îndoială, originea în capitolul 11 (w. 3 – 13) al Apocalipsei. Un înger coborât din cer îi aduce lui Ioan o trestie, dându-i poruncă să măsoare „templul lui Dumnezeu şi altarul şi pe cei care se închină în el" (11, 1) [74]. Curtea exterioară a templului (numită „cetate sfântă") nu trebuie măsurată deoarece ea va trece pentru un timp – patruzeci şi două de luni – sub stăpânirea păgânilor. Contextul ne obligă să vedem în expresia „cetate sfântă", care desemnează îndeobşte cetatea Ierusalimului, un simbol al întregii lumi locuite[75]. Astfel, păgânii vor domina lumea timp de patruzeci şi două

---

sugerate de textul Apocalipsei. El se arată surprins doar de singularitatea acestei mărturii. Peerbolte are dreptate, tără îndoială, să afirme la rândul său: , Această carte este mai mult decât o simplă descriere a unui status quo, este o veritabilă replică dată persecuţiilor şi un protest creştin vehement împotriva pretenţiilor Imperiului Roman" (Antecedents..., p. 122).

[72] P. Prigent, L 'Apocalypse de Saint Jean, Geneva, 2000.

[73] E. Corsini, Apocalisse prima e dopo, Torino, 1981 (trad. fr., L'Apocalypse maintenant, Paris, 1984).

[74] Iez. 40,3-42,20.

[75] Există două interpretări principale ale primelor versete din acest capitol. Potrivit primei interpretări (literale), Ioan s-ar referi la convertirea iudeilor; potrivit celeilalte (alegorice), ar fi vorba mai curând de diferitele comunităţi religioase (iudaice, păgâne, creştine) reprezentate de templu, ca simbol al „totalităţii". Cf. P. Prigent, Apocalypse..., pp. 264-265; L. Peerbolte, Antecedents..., p. 123.

de luni, adică trei ani şi jumătate sau o mie două sute şaizeci de zile (ca în Dan. 7, 25; 12, 7). Doi martori, purtând veşminte de sac, vor profeţi, apăraţi de puterea lui Dumnezeu: „Şi dacă voieşte cineva să îi vatăme, foc iese din gura lor şi mistuieşte pe vrăjmaşii lor" (11, 5). Cei doi martori sunt prezentaţi prin intermediul a două metafore inspirate din profeţia lui Zaharia: „Cei doi măslini şi cele două sfeşnice care stau înaintea Domnului pământului" (Apoc. 11, 4). Mesajul celor doi martori este un îndemn la pocăinţă înaintea sfârşitului lumii (sunt înveşmântaţi în sac). Ei au anumite calităţi supranaturale: în primul rând, aşa cum am văzut, „foc iese din gura lor şi mistuieşte" pe duşmanii lor. Această imagine este specifică, în general, profeţilor Vechiului Testament. Cuvintele lor, discursurile lor au „firea focului" deoarece vin direct de la Dumnezeu; sunt cuvinte-epifanii[76]. În al doilea rând, ei „au putere să închidă cerul" aşa încât „ploaia să nu plouă în zilele prorocirii lor" (11, 6). Această însuşire este asociată profetului Ilie, care se bucura de o mare popularitate în primul secol după Cristos[77]. Cartea a treia a Regilor (cap. 17) relatează episodul în care Achaab, regele Israelului, primeşte o lecţie severă din partea profetului care, vreme îndelungată, nu lasă să se pogoare apă din cer peste regatul Iudeii. În al treilea rând, martorii „putere au peste ape ca să le schimbe în sânge şi să bată pământul cu orice fel de urgie, ori de câte ori vor voi" (11, 6). Această ultimă caracteristică supraomenească este o aluzie la figura lui Moise. Aceleaşi puteri acordate conducătorului poporului evreu la ieşirea din Egipt – prefacerea apei în sânge (Ex. 7, 17 – 19) şi abaterea celor zece plăgi asupra duşmanilor – vor fi acordate, în contextul eshatologic, celor doi martori. Există, aşadar, un cadru alcătuit din două tradiţii bine cunoscute: cea a lui Ilie şi cea a lui Moise. Cele două modele se îmbină, se contopesc practic unul în celălalt; martorii nu sunt unul Ilie, iar altul Moise, ci o sinteză între faimoşii predecesori.

La încheierea misiunii lor, profeţii vor fi ucişi de „fiara ieşită din

---

[76] Cf, de exemplu, Ier. 5,14 şi 2Rg. 22,9.

[77] în Mt. 11, Isus vorbeşte de Ioan Botezătorul ca de un Ilie rediuiuus (11,14). Alte locuri notabile sunt: Mt. 16,14; Mc. 6,15; 9,11-13; Lc 1,17; 4,25; 9,8.19; In. 1,21.25 se referă cu exactitate la episodul redat de 3Rg. 17. Evanghelistul precizează faptul că seceta pe care profetul o abate asupra Iudeii durează trei ani şi jumătate, adică exact perioada menţionată în Cartea lui Daniel şi în Apocalipsă 11,3.

pământ". Şi aici autorul vorbeşte, fără nicio precizare prealabilă, despre fiara ieşită din pământ, ceea ce arată că destinatarii erau familiarizaţi cu Cartea lui Daniel (7, 3) [78]. Trupurile neînsufleţite ale martirilor „vor zăcea pe uliţele cetăţii celei mari, care se cheamă, duhovniceşte, Sodoma şi Egipt, unde a fost răstignit şi Domnul lor. Şi din popoare, din seminţii, limbi şi din neamuri [păgâne] vor privi la trupurile lor trei zile şi jumătate" (Apoc. 11, 8). Trupurile nu vor fi, aşadar, îngropate, semn de supremă dezonoare. Locuitorii pământului se vor bucura văzându-i morţi, dar bucuria lor se va transforma curând în groază, căci după trei zile şi jumătate un duh de viaţă se va întoarce în trupurile celor morţi. Apoi un glas puternic se va auzi din cer, iar cei doi profeţi vor fi ridicaţi cu trupurile pe norii cerului. În acel moment, un cutremur va distruge „a zecea parte din cetate" şi vor fi omorâţi şapte mii de oameni. Cei care vor supravieţui se vor întoarce la credinţă şi-l vor slăvi pe Dumnezeu din ceruri.

Câteva observaţii se impun în legătură cu acest capitol. După cum am văzut, autorul conturează figurile celor doi martori pornind de la tradiţiile referitoare la Moise şi Ilie. Cu toate acestea, modelul principal este oferit de episodul Patimilor şi învierii lui Cristos. Martorii se simt apăraţi de puterea lui Dumnezeu. Ca şi Mântuitorul, ei îndeamnă la pocăinţă; sunt omorâţi, dar înviază la puţin timp. Ca şi în cazul morţii lui Cristos, pământul se cutremură şi o parte din cei necredincioşi se întorc la credinţă. Scenariile nu sunt însă identice, ele prezintă diferenţe semnificative. Iisus este omorât de oameni; martorii sunt ucişi de „fiara ieşită din pământ" – o forţă impresionantă, malefică; Iisus este îngropat; trupurile celor doi martori sunt părăsite în piaţa publică a „cetăţii celei mari"; Iisus învie din mormânt, noaptea, fără prea mulţi martori, după trei zile; cei doi înviază după trei zile şi jumătate, deci către miezul zilei în piaţa publică, în văzul mulţimii; potrivit Evangheliilor, în momentul morţii lui Cristos, cerul s-a întunecat iar catapeteasma templului s-a rupt prin mijloc; potrivit Apocalipsei, în momentul ridicării la cer a martorilor se declanşează un cutremur. Aşadar, capitolul 11 din Apocalipsă, deşi construit după

---

[78] Theodotion: koi Teooapa 0T|pi'a peydA.a avePaivov ek tfjţ 0aAâaoT|<; Siacpe'povTa aXAriA-uv. Desigur, este foarte posibil ca destinatarii să fi fost familiarizaţi cu alte tradiţii mitologice locale, dar, în fragmentul la care ne referim, autorul face aluzie în special la cea de-a patra fiară din profeţia lui Daniel.

modelul Patimilor şi învierii lui Cristos, se dovedeşte foarte original. Autorul a vrut să realizeze un *crescendo* dramatic, cu un final foarte optimist. Pătimirea martorilor, care precedă parusia, depăşeşte prin intensitatea sa, chiar pătimirea Mântuitorului. „Fiara ieşită din pământ" este întruchiparea Răului absolut. Această figură mitologică apare aici cu scopul unic de a ucide cei doi martori. Ea nu constituie o noutate pentru destinatarii Apocalipsei lui Ioan, familiarizaţi deja cu Cartea lui Daniel[79].

Capitolul 12

Capitolul 12 relatează lupta dintre Femeia supranaturală şi balaur. Femeia apare într-un cadru ceresc, „înveşmântată cu soarele", „[având] sub picioarele ei, luna" şi „purtând pe cap o cunună din douăsprezece stele". În spatele ei se arată un „Balaur mare" de foc, cu şapte capete încununate şi zece coarne. Balaurul loveşte cu coada sa stelele, aruncând pe pământ o treime dintre ele. Femeia urmează să nască, iar balaurul pândeşte să-i înghită pruncul. Acest lucru nu se întâmplă însă, deoarece, după naştere, copilul este ridicat lângă tronul lui Dumnezeu. Înfricoşată, femeia fuge şi se ascunde în deşert, unde „are loc pregătit de Dumnezeu pentru ca acolo s-o hrănească [timp de] o mie două sute şi şaizeci de zile" (12, 6), cifră întâlnită deja în capitolul 11.

În acest timp, în cer, are loc lupta dintre oastea balaurului şi oastea arhanghelului Mihail. Balaurul – numit de asemenea „şarpele cel de demult", diavol şi Satan – este învins, temporar, şi exilat pe pământ împreună cu ceilalţi îngeri (ai întunericului) din jurul său. Versetele 10 – 12 alcătuiesc un imn de slavă înălţat de îngerii din cer. Acesta poate fi de asemenea înţeles ca un imn de bucurie din partea creştinilor care participă, încă din viaţa lor pământească, la fericirea cerească (creştinii sunt triumfători în faţa diavolului „prin sângele Mielului şi prin cuvântul mărturiei lor" – v. 11). Aşadar, diavolul se refugiază pe pământ („Vai vouă, pământule şi mare, căci diavolul a coborât la voi, având mânie mare, căci ştie că timpul lui e scurt" – v. 12). Plin de ură şi de mânie, el porneşte în căutarea Femeii. Aceasta

---

[79] Cf. prezentarea interpretărilor acestui capitol, făcută de P. Prigent, Apocalypse 12. Histoire de l'exegese, Tiibingen, 1959. De acelaşi autor, L 'Apocalypse de Saint Jean, Geneva, 2000, pp. 283-306. L. Peerbolte, Antecedents..., pp. 130-169; U. Vanni. L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia, Bologna, 1988, pp. 227-251.

primeşte două aripi, „ale vulturului celui mare", reuşeşte să scape de urmăritorul său şi se ascunde în deşert. Satan încearcă să o înece, făcând să-i iasă din gură un întreg fluviu, dar pământul înghite deodată toată apa. Neputând să omoare femeia, diavolul se înverşunează asupra urmaşilor ei.

Să ne oprim un moment asupra simbolurilor mitologice folosite de autor în acest capitol al Apocalipsei. Femeia reprezintă poporul lui Israel – ea poartă pe cap o cunună de douăsprezece stele care închipuie cele douăsprezece seminţii. Nu ne vom ocupa aici de modelele anterioare, „păgâne"[80], ale acestor simboluri. În schimb, modelul scripturistic se regăseşte în bine cunoscutul verset de la Isaia 7, 14 (LXX), în care se vorbeşte despre o fecioară care „va lua în pântece şi va naşte fiu". Creştinii au văzut întotdeauna acest verset ca pe o prorocie a naşterii lui Iisus. Traducerea cuvântului ebraic almăh, însemnând „femeie tânără", prin termenul grec Ttap Qevot; („fecioară") a fost contestată de evrei[81]. Apocalipsa ne oferă, aşadar, primele dezvoltări exegetice şi teologice ale versetului. Profeţia lui Isaia se împlineşte prin naşterea lui Mesia. Imediat după naştere, Femeia trebuie să fugă în deşert[82]. Pentru a o ajuta să scape de urmăritorul său, îi sunt date aripile „vulturului celui mare"[83]. Pe de o parte, copilul-Mesia este ridicat la Dumnezeu iar, pe de alta, Femeia care l-a născut se ascunde în deşert. Diavolul nu poate, aşadar, să îi atingă pe niciunul dintre ei. În aceste condiţii, nu-i rămâne decât să-şi îndrepte răzbunarea împotriva „urmaşilor Femeii", adică a creştinilor. Persecuţiile creştinilor, care vor dura trei ani şi jumătate, vor fi descrise în capitolul 13.

---

80 Gunkel şi Bousset văd în capitolul 12 o reelaborare creştină a unui mit păgân. în concepţia lui Gunkel, este vorba mai exact de mitul babilonian al confruntării dintre Marduk şi Tiamat. Cât despre Bousset, el consideră că este vorba mai degrabă de mitul grec/egiptean al lui Leto/Isis persecutată de Piton/Seth-Tiphon. Orice încercare de „reconstrucţie" a genealogiei mitului rămâne mai mult sau mai puţin arbitrară, fantezistă chiar. Ipotezele prezentate de Gunkel şi de Bousset au totuşi o anumită valoare, prin aceea că ambii cercetători scot în evidenţă structura morfologică a scenariilor mitologice.

81 Controversa, la Iustin, Dialogul cu Trifon, cap. 43-44.

82 Deşertul ca loc de refugiu: Deut. 8,2-3; 3Rg. 17,1-7; 19,3-9; IMac. 2,19.

83 Aripile de vultur ca semn al epifaniei lui Iahve: Ex. 19,4; Deut. 32,11-12; Is. 40,31; 46,4; 63,9.

Copilul născut din Femeie îl închipuie pe Iisus. Începând cu Bousset şi până la Peerbolte, cercetătorii îşi exprimă uimirea în faţa acestui personaj, mai exact a faptului că pruncul-Mesia este răpit la ceruri imediat după naşterea sa. Totuşi, supus unei noi lecturi, lipsite de orice părere teologică preconcepută, fragmentul pare a nu avea nimic extraordinar. Ce spune acest text? Actul I (naşterea): Femeia „a născut un copil de parte bărbătească". Actul II (caracterul mesianic): „Care avea să păstorească toate neamurile cu toiag de fier". Actul III (Învierea şi Înălţarea): „Şi copilul ei a fost răpit la Dumnezeu şi la tronul său". Distingem, aşadar, trei momente cruciale ale existenţei lui Iisus: întruparea; anunţarea caracterului său mesianic; înălţarea la Tatăl. Nicăieri, în versetul citat, nu se face precizarea că pruncul va fi ridicat la Tatăl, imediat după naştere. Iisus poate fi numit la fel de bine „fiul/copilul Mariei" sau, în cazul nostru, „fiul/copilul poporului Israel" şi la vârsta de treizeci şi trei de ani. Prin urmare, autorul rezumă într-un singur verset biografia Mântuitorului, şi aceasta pentru că interesul său nu este orientat către prima venire, petrecută deja, ci către cea de-a doua, mai exact, către evenimentele care se petrec între cele două veniri, şi anume, în intervalul de trei ani şi jumătate.

Pentru descrierea balaurului se face încă o dată apel la Cartea lui Daniel. Balaurul are zece coarne (Dan. 7, 7) iar atunci când îşi mişcă coada aruncă pe pământ o parte din stelele cerului (Dan. 8, 10). Fiecare dintre cele şapte capete poartă o coroană. Autorul ţine să adauge astfel o nuanţă politică valorii metafizice a mitului. În descrierea monstrului, foloseşte următoarele denumiri sinonime (12, 9):

Kai epă. il Or) o ăpî Kuv o ţieyou; o ocpic; o apxaâoc; o KaXouţievoţ Aiăf JOAoc; Kai o Hatavăg, o tiâocvmv ttv oiKoup. EVIT] v oA. Ttv eig tfv Y-iv> Kai oi *avyc Xox* auxoO ţiex auTOO epă. il Or) oav.

Şi a fost aruncat balaurul cel mare, şarpele cel de demult, care se cheamă diavol şi Satana, cel ce pe toată lumea înşală – aruncat a fost pe pământ şi îngerii săi aruncaţi au fost cu el.

Importanţa versetului rezidă în sinteza unei părţi însemnate a tradiţiilor referitoare la imaginea potrivnicului. Acesta este prezentat ca un „amăgitor" (*cf*. lin. 4, 6; 2 In. 7). În acelaşi timp, el se manifestă cu o violenţă extraordinară, din pricina alungării sale din cer. Episodul

luptei dintre oştirea lui Mihail, pe de o parte, şi cea a lui Satan, pe de altă parte, este o aluzie la *Cartea Jubileelor 10*[84]. În Apocalipsă, diavolul nu este aruncat în adâncul pământului, aşa cum se întâmplă în *Cartea Jubileelor*, ci pe pământ unde, pentru câtva timp, mai exact până la a doua venire a lui Cristos, el se dezlănţuie, persecutându-i pe credincioşi. Victoria lui este, pentru moment, parţială. El se bucură încă de o oarecare libertate de mişcare. Timp de trei ani şi jumătate, pământul va rămâne sub stăpânirea sa.

Confruntarea dintre diavol şi arhanghelul Mihail este inspirată de tradiţia confruntării dintre adversarul cosmic/eshatologic (Satan, Beliar, Mastema) şi Dumnezeu[85]. Autorul introduce anumite etape în victoria lui Dumnezeu. În acest fel, justifică mai întâi persecutarea creştinilor (pentru o perioadă limitată) şi apoi importanţa parusiei. El reia în egală măsură tradiţia potrivit căreia, prin întruparea lui Cristos, diavolul a fost alungat din cer.

Capitolul 13

Capitolele 12 şi 13 sunt unitare. În 12, 12 se spunea deja: „Vai vouă pământule şi mare, căci diavolul a coborât la voi, având mânie mare, căci ştie că timpul lui e scurt". Aşadar, diavolul se dezlănţuie cu furia celui care se vede încolţit şi ştie că nu mai are nicio speranţă. El lucrează în lume prin doi intermediari, reprezentaţi simbolic prin cele două fiare apocaliptice: una care se ridică din mare, cealaltă din pământ.

Înainte de a începe analiza fragmentului, am dori să remarcăm următorul aspect. Capitolul 12 adusese în scenă figura balaurului, monstru divin, al cărui sălaş originar se afla în ceruri. Capitolul 13 evocă cele două fiare, una ţâşnind din apele mării, cealaltă crescând ca o plantă hidoasă din pământ. Autorul viziunii poartă în subconştient imaginea arhetipală a *întregului cosmos*, care se va afla la sfârşitul veacurilor în stăpânirea răului. Într-adevăr, fiecare dintre cele trei zone ale cosmosului – potrivit imaginarului anticilor – se află sub

---

[84] V, 6: „Dumnezeu va veni cu mânie mare asupra îngerilor săi, cei pe care i-a trimis pe pământ. Va da poruncă să se desfacă puterea lor şi să fie puşi în lanţuri în adâncurile pământului" (trad. fr. A. Caquot).

[85] De exemplu. Testamentul lui Dan 5, 10-13; Testamentul lui Simeon, 6, 6; Urcarea la cer a lui Moise 10, I; Cartea Jubileelor 23, 29. Pentru alte informaţii, vezi „Introducerea" lucrării de faţă.

stăpânirea temporară a unei fiinţe malefice. Răul se află răspândit*preţu tindeni*, el infestează *toate* nivelurile cosmice. Balaurul, fiara din mare şi fiara din pământ alcătuiesc un fel de „treime a răului" care se opune deopotrivă Tatălui, Fiului şi creştinilor**86**. Nu trebuie uitat însă faptul că ne aflăm în cel de-al doilea moment al dramei cristo-cosmice: diavolul a fost deja alungat din cer (drept urmare cerul a fost purificat), iar acum el lucrează pe pământ. După a doua venire a lui Cristos, el va fi definitiv înlănţuit în adâncul pământului, ca şi Supraveghetorii din *1 Enoh* **87** (<*Cartea supraveghetorilor*). Este vorba de o retragere progresivă în adâncuri şi nu de o dispariţie completă.

Şi am văzut ridicându-se din mare o fiară (0 Tpâov), care avea zece coarne şi şapte capete şi pe coarnele ei zece cununi împărăteşti (bekec Siaâiâpa-ta) şi pe capetele ei: nume de hulă (ovopa păaoipripiag). 2 Şi fiara pe care-am văzut-o era asemenea leopardului (opoiov Tiapâria ei), şi picioarele ei erau ca ale ursului (wq ăpicou), iar gura ei ca o gură de leu (un oiopa AxovTOŢ). Şi Balaurul i-a dat ei puterea lui şi scaunul lui şi stăpânire mare [*cf*. Dan. 7, 4 – 6]. 3 Şi unul din capetele fiarei era ca înjunghiat de moarte, dar rana ei cea de moarte a fost vindecată şi tot pământul s-a minunat mergând după fiară. 4 Şi s-au închinat Balaurului, fiindcă i-a dat fiarei stăpânirea; şi s-au închinat fiarei, zicând: „Cine-i asemenea fiarei şi cine poate să se lupte cu ea?" 5 Şi i s-a dat ei gură, ca să spună enormităţi şi hule (iyî Aa Kal

PA. a o (pâiţiâae) şi i s-a dat putere să lucreze timp de patruzeci şi două de luni [*cf*. Dan. 7, 8; 11, 27], 6 Şi şi-a deschis gura spre hulirea lui Dumnezeu, ca să hulească numele Lui şi cortul Lui şi pe cei ce locuiesc în cer. 7 Şi i s-a dat să facă război cu sfinţii şi să-i biruiască [*cf*. Dan. 7, 8]; şi i s-a dat ei stăpânire peste toate triburile şi popoarele şi limbile şi neamurile păgâne [*cf*. Dan. 3, 7.29.31; 5, 19; 6, 25; 7, 14]. 8 Şi i se vor închina ei toţi cei ce locuiesc pe pământ, ale căror nume nu sunt scrise, de la întemeierea lumii, în cartea vieţii Mielului celui înjunghiat. […] „Şi-am văzut o altă fiară (a AAO 0 Tpâov), ridicându-se

---

86 în concepţia lui Peerbolte, cele trei personaje malefice ale Apocalipsei fac trimitere la duhurile lui Beliar, menţionate de Testamentele celor doisprezece patriarhi, de care am vorbit în subcapitolul dedicat epistolelor lui Ioan.

87 1 Enoh 10, 4.

din pământ; şi avea două coarne, asemenea mielului, dar vorbea ca un balaur (exev KEpaâa Suo opoia dprâw, koi EA.dă. Ei coţ SpdKiov). 12 Şi toată stăpânirea celei dintâi fiare ea o pune în lucrare, în faţa ei. Şi face pământul şi pe locuitorii de pe el să se închine (TtpooKUvqaouaiv) primei fiare, a cărei rană de moarte fusese vindecată. 13 Şi face semne mari, încât şi foc face să se pogoare din cer, pe pământ, înaintea oamenilor; 14 şi amăgeşte locuitorii pământului prin semnele (koi TRĂ – avă toak; KaTOIKOUVTaţ C7 ti tije yfje; Stil tă arp. ERA) ce i s-au dat să facă înaintea fiarei, zicând locuitorilor pământului să facă un chip (ei kwv) fiarei care a fost rănită cu sabia şi a rămas în viaţă. 15 Şi i s-a dat ei să insufle duh (ăouvoci Ttveupoc) chipului fiarei [Dan. 3, 6.11.15], pentru ca aceasta să poată vorbi şi să-i omoare pe cei ce nu se vor închina chipului fiarei; loşi ea îi sileşte pe toţi, pe cei mici şi pe cei mari, şi pe cei bogaţi şi pe cei săraci, şi pe cei slobozi şi pe cei robi, ca să-şi pună semn pe mâna lor cea dreaptă sau pe frunte (xdpayjia ciu xrig xEIPoţ auxuv tt) e beide; t) etii. to (j. eici710 v ocut<I) v), încât nimeni să nu poată cumpăra sau vinde, decât numai cine are semnul, adică numele fiarei sau numărul numelui fiarei. 18 Aici e înţelepciunea. Cine are pricepere să socotească numărul fiarei; că e număr de om (tipi Opoţ yccp dvOpc5 itoi) cotâv). Şi numărul ei este şase sute şaizeci şi şase.

Fiara care iese din mare este produsul unui amestec de tradiţii. Ea reia câteva trăsături ale balaurului descris în capitolul precedent. În acelaşi timp, ea îmbină în manieră sintetică trăsăturile celor patru fiare din vedenia lui Daniel (cap. 7), cărora le adaugă trei „ingrediente": numele de blasfemie, capul rănit şi vindecat şi cultul dedicat Balaurului. Într-adevăr, fiara care iese din mare stăpâneşte pământul în numele acestuia. El este cel care a dat fiarei tf) v buvotă. iv auxoO koi tov bpovov autou koi e-ouoaav peyâA.n. Aceste trei însuşiri aparţin lui Dumnezeu şi lui Cristos, dar diavolul se împodobeşte cu ele, imitând pe Stăpânul său. Mai mult chiar, ca un pseudodumnezeu, i le atribuie unui pseudocristos – fiara ieşită din mare. Aceasta are „zece coarne şi şapte capete" ca şi diavolul (cap. 12), dar, spre deosebire de acesta, ea poartă pe coarnele sale, şi nu pe capete, zece, şi nu şapte, cununi.

Cele patru fiare din Cartea lui Daniel, capitolul 7, simbolizează, conform interpretării de la sfârşitului viziunii, imperiile sub stăpânirea cărora s-a aflat veacuri de-a rândul poporul lui Israel. În Apocalipsa 13

portretul primei fiare a rezultat din contopirea trăsăturilor tuturor celor patru figuri teriomorfe descrise în Cartea lui Daniel, capitolul 7. Avem de-a face, după cum am spus, cu un uriaş monstru dotat cu zece coarne şi şapte capete, purtând pe fiecare corn o diademă şi pe fiecare cap, câte o blasfemie. Chipul său seamănă cu al unui leopard, picioarele sunt de urs, iar botul ca de leu. Unul dintre capete, rănit mortal, îşi revine, înviind printr-un miracol şi stârnind uimire printre toţi locuitorii pământului. Drept urmare, oamenii încep să i se închine balaurului, căci el este cel care dă fiarei puterea extraordinară de a face minuni.

Domnia fiarei „ieşite din apă" durează patruzeci şi două de luni. În tot acest răstimp ea rosteşte „enormităţi şi hule" împotriva lui Dumnezeu; huleşte „numele Lui şi cortul Lui şi pe cei ce locuiesc în cer" (13, 6). Prin puterea ei demonică, dar cu îngăduinţa lui Dumnezeu, fiara va învinge „sfinţii" – inclusiv martorii din capitolul 11 – şi va pune stăpânire pe triburile lui Israel, precum şi pe popoarele păgâne. Puţinii credincioşi care vor mai fi rămas vor înfrunta martiriul, singura posibilitate de mântuire. În descrierea atrocităţilor fiarei, autorul are în vedere situaţia comunităţii creştine din care face parte. El justifică aceste atrocităţi, integrându-le în planul de mântuire al lui Dumnezeu, îndemnându-i astfel pe fraţii săi să dea dovadă de „răbdare şi credinţă" (13, 10) în vremea de *acum*.

Trăsătura principală a fiarei marine este violenţa. Autorul Apocalipsei a simţit totuşi nevoia să inventeze un alt monstru, cel care se ridică din pământ. Care ar putea fi oare motivul? în primul rând, în capitolul precedent se spusese că diavolul, izgonit din cer, va domni un timp peste ape şi peste pământ (12, 12). În al doilea rând, el introduce o nouă figură cu scopul de a stabili, probabil, o dublă simetrie fundamentală: cu cei doi martori ai lui Dumnezeu (capitolul 11) şi cu „treimea" Binelui, al cărui model este imitat sistematic, dar *în negativo*. Motivul principal pentru care autorul recurge la imaginea unei alte fiare este totuşi dorinţa de a încadra „cultul împăratului" în sfera maleficului.

Cea de-a doua fiară apare din pământ şi reprezintă o combinaţie monstruoasă şi în acelaşi timp caricaturală între miel şi balaur: „avea două coarne, asemenea mielului, dar grăia ca un balaur". Însuşirea sa principală este viclenia, dublând în mod eficient violenţa celei dintâi. Doar în momentul în care începe să vorbească, ea dezvăluie – celui

care are puterea de a discerne – adevărata sa natură. Altfel, ea pare inofensivă, blândă „asemenea mielului". Aşa cum am arătat, aceasta joacă rolul unui „ministru cu propaganda" al monstrului marin. Menirea sa este de a-i sili pe toţi locuitorii pământului să se închine stăpânului său vindecat de rana de moarte. Pentru a-şi atinge scopul, ea uzează de virtuţi magice: coboară foc din cer, insuflă duh pietrelor şi le face să vorbească. Fiara ieşită din pământ „face reclamă" cultului fiarei ieşite din apă, luând ca pretext principal tămăduirea miraculoasă a acesteia. În plus, ea stăpâneşte meşteşugul de a însufleţi statuia („chipul") primei fiare, obligându-i pe oameni să i se închine. Cel care refuză este omorât pe loc. De asemenea, porunceşte ca o pecete (xeptaypa) să se înscrie pe mâna dreaptă sau pe fruntea tuturor locuitorilor imperiului. Fără pecetea respectivă (un fel de dvâiatppayu)» nimeni nu poate vinde sau cumpăra. Autorul nu dezvăluie direct numele fiarei, livrându-ne în schimb un cod al acesteia: 666. Portretul „fiarei care se ridică din pământ", aşa cum apare în acest capitol al Apocalipsei, este portretul foarte exact al pseudoprofetului.

După această trecere în revistă a elementelor inedite, ne propunem o privire mai atentă asupra fiecăruia în parte. În primul rând, blasfemiile scrise pe cele şapte capete ale primei fiare. Dat fiind faptul că cele şapte capete simbolizează şapte împăraţi romani (a se vedea 17, 12), sintagma „nume de blasfemie" se referă, fără îndoială, la titlul împăraţilor (*augustus*) sau la epitetele atribuite acestora (Oeâoţ, *dus*). Moartea şi învierea unuia dintre cele şapte capete (13, 3) constituie cel de-al doilea element inedit al scrierii. Versetul în cauză sugerează un asasinat, o moarte năprasnică a unuia dintre împăraţi. Există trei personaje istorice care întrunesc această condiţie: Iulius Caesar, Nero şi Domiţian. Primul poate ieşi din discuţie, fiind mult prea îndepărtat în timp. Dacă Apocalipsa a fost alcătuită în timpul domniei lui Domiţian, iar acesta este, în ochii autorului nostru, un *Nero redivivus*, putem admite că împăratul vizat în acest text este chiar Nero. Tradiţia lui *Nero redivivus* se suprapune totodată episodului morţii şi învierii lui Cristos. După cum am putut vedea, monştrii demonici din Apocalipsă sunt creaţi după modelul christic, dar în *negativo*. Învierea fiarei marine este o imitare a adevăratei învieri, cea a adevăratului Mântuitor. Falsitatea acelei învieri este vădită de situarea evenimentului într-un context politic deplorabil, de aluzia la

legenda lui *Nero redivivus*.

Cel de-al treilea aspect inedit este cultul închinat primei fiare şi, implicit, balaurului: „Şi i s-au închinat Balaurului, pentru că el i-a dat fiarei stăpânirea" (12, 4). Astfel, balaurul (= răul metafizic) domină lumea prin intermediul fiarei marine (= răul fizic) susţinute, la rândul său, de fiara terestră (= răul psihologic). „Treimea răului" instituie aşadar, timp de trei ani şi jumătate, un pseudocult analog cultului închinat adevăratului Dumnezeu. Dacă identificăm prima fiară cu Imperiul Roman, iar cultul său cu cel al împăratului, atunci cea de-a doua nu poate fi decât colegiul preoţilor, cel care menţinea efectiv cultul împăratului[88]. Impunerea „semnului" fiarei constituie un element complementar având o dublă semnificaţie: religioasă, în opoziţie cu CT< peryi (;-ul christic din capitolul următor (14, 1), şi politică/economică: încă din epoca lui Augustus, contractele economice erau încheiate prin punerea sigiliului imperial[89]. „Pecetea" în cauză, înscrisă pe mâna dreaptă sau pe frunte, are drept corespondenţi numele şi numărul împăratului. Autorul ne oferă un singur indiciu: cifra 666, care din secolul al II-lea şi până astăzi a generat zeci de interpretări.

Am putea stabili, *grosso modo*, trei tipuri de soluţii: simbolice, algebrice şi gematrice. Tipul de interpretare simbolică este cel mai bine reprezentat de Irineu[90]. În viziunea episcopului Lyonului, numărul 666 sugerează simultan două idei: cea de recapitulare a răului în persoana Anticristului şi cea a imperfecţiunii, prin analogie cu 888, numărul perfecţiunii cereşti, şi 777, numărul perfecţiunii

---

88 Este vorba mai degrabă de o confrerie (koinon) a persoanelor însemnate din cetăţile greceşti ale Asiei, care se ocupau de „cultul ce consfinţca legătura dintre Dea Roma şi împărat şi convoca anual delegaţii cctăţilor, fapt care prilejuia aducerea de sacrificii şi jocuri impresionante" (F. Cerfaux şi J. Tondriau, Un concurreni du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine, Paris, New York, Roma, 1957, p. 328). Alte lucrări referitoare la acest subiect: D.M. Pippidi, Recherches sur le culte imperial, Paris, 1939; Le culte des souverains dans l'Empire romain, Entretiens sur l'Antiquite classiquc 19, Vendoeuvres-Gencva, 1972, îndeosebi paginile 101-175; S. R. F. Price, Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge, 1984.

89 „Fără îndoială, putem considera că această practică le era cunoscută creştinilor, fapt atestat de Apocalipsa lui loan (13,16), atunci când aceasta vorbeşte de obiceiul,

90 Adu. haer. V, 29, 1.

pământeşti. De altminteri, cifra 7 joacă un rol esenţial în economia simbolică a Apocalipsei: 7 trâmbiţe, 7 plăgi, 7 x3 bătrâni aşezaţi împrejurul tronului dumnezeiesc etc. Numărul 666 simbolizează, aşadar, imperfecţiunea, dar nu imperfecţiunea smerită, care-şi recunoaşte limitele strict umane, ci imperfecţiunea plină de orgoliu, de aroganţă, imperfecţiunea distructivă.

G.A. Van den Bergh van Eysinga vede în 666 un „număr triunghiular"**91**. Numerele triunghiulare sunt numerele obţinute din suma tuturor cifrelor unei serii de numere naturale. Numărul 153, de exemplu, de la Ioan 21, 11, este cifra triunghiulară a lui 17, obţinută din adunarea tuturor cifrelor de la 1 la 17 (1 + 2 + 3 + … + 17). 666 este cifra triunghiulară a lui 36 (1 + 2 + 3 + … + 36), care, la rândul său, este cifra triunghiulară a lui 8, adică exact numărul împăraţilor amintiţi de Apocalipsă. Această soluţie nu aduce de fapt o rezolvare, dat fiind faptul că ea nu furnizează niciun nume concret.

Al treilea tip de soluţii foloseşte *gematria*. Irineu, în cartea a V-a din *Adu*. *haer*. (29 – 30), citează câteva rezultate (Teitan, Lateinos). Soluţia gematrică porneşte de la faptul că fiecare literă a alfabetelor grec şi ebraic presupune o valoare numerică. În consecinţă, având valoarea numerică a unui cuvânt, putem descoperi literele pe care acesta le conţine, litere dispuse, evident, într-o ordine logică. Cea mai plauzibilă soluţie identifică numele a cărui valoare este 666 cu „Nero". Într-adevăr, adunând valorile numerice ale literelor/consoanelor ebraice din cuvintele „Nero" şi „Caesar" obţinem exact numărul 666. Eliminând ultimul *nun* din numele lui Neron, valoarea numelui rămas, „Nero", scade cu 50 devenind 616, variantă cunoscută, dar respinsă de Irineu.

În loc de rezumat şi concluzie parţială

Capitolele 12 şi 13 formează un ansamblu. Autorul descrie o anti-Treime care domină întregul cosmos – cer, pământ şi ape. După o primă confruntare cu oştirea arhanghelului Mihail, diavolul este învins temporar şi exilat pe pământ şi în ape. El investeşte cu puterea sa o fiară monstruoasă, cu şapte capete, simbolizând Imperiul Roman. Această fiară, a cărei principală trăsătură este violenţa, îşi ia drept „scutier" o a doua fiară, ieşită din pământ, al cărei rol este de a

---

91 Apud L. Peerbolte, Antecedents..., p. 151.

întreţine cultul celei dintâi. Ea simbolizează, probabil, în ochii autorului Apocalipsei, colegiul preoţilor care se ocupa de cultul suveranilor. Semnificaţiei politico-religioase a celor două fiare i se adaugă o semnificaţie cristologică. Ambele fiare apar ca replici monstruoase sau caricaturi ale lui Cristos. G.R. Beasley-Murray notează: „Anticristul este înfăţişat ca şi cristul (unsul) lui Satan. Aşa cum Cristos poartă mai multe cununi, Anticristul poartă, la rândul său, zece (19, 2). Are un nume de hulă, contrar numelui slăvit al lui Cristos (19, 11-12.16). Îi îmbie pe oameni să i se închine lui Satan, în vreme ce Cristos îi cheamă să slăvească şi să slujească lui Dumnezeu (1, 6). E rănit de moarte, dar continuă să trăiască, într-un fel de imitaţie monstruoasă a lui Cristos care moare şi învia din moarte. Deţine întreaga putere şi autoritate a diavolului, precum Cristos însuşi se împărtăşeşte din puterea, autoritatea şi tronul lui Dumnezeu (12, 5 şi 10)". Beasley-Murray foloseşte termenul. Anticrist" relativ la „cele două fiare" din Apocalipsă. Acesta este însă atribuit în mod eronat. În ciuda faptului că trăsăturile principale ale fiarelor vor fi reluate în variantele patristice ale mitului anticristic, nu este vorba de un singur personaj. Tandemul „fiară marină – fiară terestră" are drept model veteroşi intertestamentar faimosul tandem Leviatan-Behemoth (Iov. 40 – 41; *lenoh* 60, 7 – 8; 4 Ezr. 6, 49 – 52; *Ap. Bar*. 29, 4). Leviatanul locuieşte în apă; Behemoth, pe pământ. O altă tradiţie valorificată de autorul Apocalipsei în descrierea caracterului celei de-a doua fiare este, în mod evident, cea a pseudoprofetului.

Apocalipsa 14 – 17 şi 19 – 22

Ne propunem să oferim în acest subcapitol un tablou sistematic al principalelor mărturii, anterioare lui Irineu, despre adversarul eshatologic. Apocalipsa lui Ioan constituie o inepuizabilă sursă de inspiraţie pentru aproape toţi Părinţii Bisericii, cu excepţia lui Chiril al Ierusalimului, despre care vom vorbi mai târziu. Cele trei capitole analizate anterior furnizează principalele motive eshatologice. Cu toate acestea, există în capitolele următoare o altă serie de motive la fel de importante. Vom începe cu cel al confruntării dintre oştirile îngereşti şi cele ale diavolului (cap. 16), motiv devenit celebru sub numele de „lupta de la Armaghedon". Văzându-se alungaţi, balaurul, fiara marină şi profetul mincinos dau semnalul luptei în tot pământul.

Ioan vede ieşind din gura lor „trei duhuri necurate, ca nişte broaşte; fiindcă ele sunt duhuri diavoleşti" (16, 13 – 14) **92**, care adună „împăraţii lumii întregi" (16, 14) pentru confruntarea decisivă a „zilei celei mari a lui Dumnezeu" în locul numit Armaghedon. Lupta este descrisă în capitolul 19, 19 – 21, după episodul, deosebit de important pentru lucrarea noastră, al judecării şi condamnării „desfrânatei celei mari", cetatea Babilonului (cap. 17 – 18). Oştirea îngerilor condusă de Cuvântul lui Dumnezeu spulberă oştirea celor trei personaje malefice. Fiara din mare şi profetul mincinos sunt prinşi şi aruncaţi de vii în „iezerul de foc şi de pucioasă" (19, 20). Un înger, ţinând în mâinile sale cheia adâncului şi un lanţ, coboară din cer şi îl prinde pe Satan, fără ca acesta să opună vreo rezistenţă. Îngerul îl leagă şi îl aruncă în adânc, unde va rămâne mii de ani. După aceste mii de ani, diavolul va fi „dezlegat o vreme" (20, 3). Are loc apoi prima înviere, a sfinţilor şi a martirilor, adică a acelora „care nu s-au închinat fiarei, nici chipului ei şi nu au primit semnul ei pe fruntea şi pe mâna lor" (20, 4). Cristos va domni pe pământ împreună cu sfinţii săi timp de o mie de ani. La sfârşitul acestei perioade, Satan va ieşi din închisoare şi va amăgi neamurile din cele patru colţuri ale pământului: Gog şi Magog**93**. Aceştia se vor înarma şi se vor ridica împotriva lui Dumnezeu. „Dar s-a coborât foc din cer şi i-a mistuit. Şi diavolul, care-i amăgise, a fost aruncat în iezerul de foc şi de pucioasă, unde sunt fiara şi prorocul mincinos, şi vor fi chinuiţi acolo, zi şi noapte, în vecii vecilor" (20, 9 – 10) **94**. Ultimul act al confruntării cosmice nu este victoria asupra diavolului, ci victoria asupra morţii. Doar în momentul în care moartea

---

92 Scena face trimitere la Testamentele celor doisprezece patriarhi şi mai ales la Testamentul lui Ruben 2,2; Testamentul lui Issahar 7, 7; Testamentul lui Beniamin 3,3-4.

93 Aceste două nume apar în Iez. 38-39, unde Gog este un rege, iar Magog un regat (Iez. se referă la Imperiul Pers). în Apocalipsă, Gog şi Magog închipuie totalitatea naţiunilor care coalizează împotriva celor aleşi. Potrivit unor texte rabinice, Gog şi Magog ar fi cei mai mari duşmani ai lui Mesia: Targ. Num. 11, 29; vezi de asemenea Oracolele sibiline III, w. 319-322; 512-513, care îi situează pe Gog şi Magog în Etiopia extrem orientală, considerată de antici capătul lumii şi adesea confundată cu India şi Persia.

94 Autorului Apocalipsei îi sunt cunoscute două tradiţii referitoare la confruntarea eshatologică (Armaghedon şi Gog şi Magog), pe care le îmbină într-un scenariu inspirat, la rândul său, de Iez. 37-38.

şi iadul ajung în „focul cel veşnic", Dumnezeu consideră victoria sa absolută.

Să revenim însă la capitolul 174, care descrie „desfrânata cea mare" (17, 1) „3 abilonul-cel-mare", „mama desfrânatelor şi-a urâciunilor pământului" (17, 5). Capitolul poate fi împărţit în două secţiuni: vedenia propriu-zisă (w. 1 – 6) şi tâlcuirea vedeniei făcută de un an*gelus interpres* (w. 8 – 18). Între cele două secţiuni există un verset de legătură. „Desfrânata cea mare", replică, în *negativo,* a Femeii din capitolul 12, trăieşte în deşert, „şezând pe o fiară roşie". Ea este „îmbrăcată în purpură şi în stofă stacojie, şi împodobită cu aur şi cu pietre scumpe şi cu mărgăritare" (17, 4) şi ţine în mâna sa „un pahar de aur, plin de urâciunile şi de spurcăciunile desfrânării ei". Pe fruntea sa stă scris: „Babilonul-cel-mare, mama desfrânatelor şi a urâciunilor pământului" (17, 5). Femeia este „beată de sângele sfinţilor şi de sângele mucenicilor lui Iisus" (17, 6). Ea stă pe o fiară „cu şapte capete şi zece coarne", este vorba de fiara marină descrisă în capitolul 13. Podoabele desfrânatei fac trimitere atât la veşmântul preoţesc (Ex. 28 şi 29), cât şi la podoabele statuilor zeilor din panteonul roman. Atribuirea epitetului infamant de „desfrânată" anumitor cetăţi inamice Israelului este întâlnită în mai multe pasaje din Vechiul Testament: Is. 1, 21 (pentru Sion); 23, 15 – 17 (pentru Tyr); Ier. 3, 3 (pentru Ierusalim); Naum 3, 4 (pentru Ninive). Există aici suficiente date sau aluzii de ordin simbolic pentru a identifica corespondentul din plan concret. Cine este, aşadar, „desfrânata cea mare", „Babilonul-cel-mare"? Versetul 9 ne sugerează răspunsul: cele şapte capete ale fiarei sunt identificate, prin analogie, cu cei „şapte munţi deasupra cărora şade Femeia", mai exact cele şapte coline pe care se întinde cetatea Romei. Paharul din mâna „desfrânatei" este yepov pbe Auy [iâi «v, termen aproape tehnicizat care constituie o aluzie, incriminantă desigur, la cultele idolatre. În Vechiul Testament, „desfrânarea" reprezintă o metaforă foarte puternică, extrem de aspră, a apostaziei unite cu idolatria. Profeţii învinuiesc poporul lui Israel de desfrânare de fiecare dată când acesta uită poruncile Dumnezeului său. În consecinţă, putem afirma că femeia simbolizează cultul idolatru impus de Roma supuşilor săi, autorul descriind simbolic realitatea istorică în care trăieşte.

Femeia este aşezată pe fiara marină descrisă în capitolul 13. Precizările în legătură cu fiara sunt următoarele: are şapte capete şi

zece coame; este de culoare stacojie; este acoperită de nume de hulă (17, 3); vine din adâncuri; „ea era şi nu este" (17, 8) sau „ea era şi nu este şi va să se ridice" (17, 8); ea „dă pieirii" pe cei care nu sunt scrişi în „cartea vieţii" (17, 8). Aşadar, portretul fiarei din capitolul 13 se îmbogăţeşte aici cu câteva elemente inedite. Se spune despre fiară, în trei rânduri, că „ea era şi nu este şi se va arăta". Prin urmare, ar trebui să înţelegem că deocamdată ea este ascunsă în „adânc", de unde se va ridica la timpul potrivit pentru lupta decisivă.

Peerbolte crede că ar fi vorba despre o descriere prin contrast. Autorul ar fi vrut să prezinte fiara ca pe o imagine „lamentabilă" a lui Cristos; un Cristos supus degradării (în 1, 17 – 18, Cristos spusese: „Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă şi Cel ce sunt viu. Am fost mort şi, iată, sunt viu în vecii vecilor"). Această interpretare ne pare puţin forţată. Autorul, credem noi, valorifică tradiţia conform căreia fiara înlănţuită în adânc pentru un timp îşi va face din nou apariţia pe pământ amăgindu-i pe locuitorii acestuia (cap. 19 – 20). Este vorba, probabil, de o reminiscenţă a vechii tradiţii despre întoarcerea periodică a răului, tradiţie asimiiată în structura Apocalipsei. Ea este mult mai evidentă în capitolele 19 şi 20. Fiara iese din adânc, asemenea celei care îi ucide pe cei doi martori ai lui Dumnezeu (capitolul 11).

Unul dintre elementele inedite ale acestui capitol este identificarea celor şapte împăraţi, din care cinci au domnit deja, al şaselea „este" iar „celălalt încă nu a venit, iar când va veni are de stat puţină vreme" (17, 10). Fiara însăşi se adaugă seriei celor şapte, ca un al optulea împărat. Coarnele închipuie alţi zece regi, „care încă nu au luat împărăţia" şi „care vor lua stăpânire de împăraţi (e-ouoia) ca şi Fiara". Cei zece vor fi, aşadar, contemporani şi complici ai fiarei, adică ai celui de-al optulea rege din prima serie. După cum observăm, lucrurile se complică din ce în ce mai mult. Domnia celor zece va dura puţin timp, doar „un ceas" (17, 12). Ei „vor avea cu toţii un cuget, şi puterea şi autoritatea o vor da fiarei" (17, 13). La sfârşit, ei vor fi învinşi de Mielul („Domnul domnilor"), „împăratul împăraţilor" şi de „cei a ieşi şi credincioşi" din oştirea Mielului (17, 14).

Versetul 17, 10 a generat numeroase comentarii şi speculaţii de ordin cronologic. Autorul oferă un indiciu important, dar nu suficient de clar. El spune că cinci regi din seria celor opt au domnit deja, iar al şaselea domneşte încă. Cine este oare al şaselea rege? Dacă eliminăm din lista împăraţilor romani pe Iulius Caesar şi cele trei domnii

efemere de după Nero, cel de-al şaselea rege, contemporan cu autorul Apocalipsei, ar fi Vespasian, urmat la tron de Titus, cu o domnie scurtă. Cu toate acestea, autorul face o aluzie evidentă la distrugerea templului din Ierusalim. Prin urmare, redactarea scrierii trebuie situată după anul 70, aşadar, după domnia lui Titus. Peerbolte propune o explicaţie de tip analogico-simbolic. În urma unei atente analize a celor trei „serii de câte şapte" din Apocalipsă (4, 1 – 8, 1: cele şapte peceţi; 8, 2 – 11, 19: cele şapte trâmbiţe; 16, 1 – 21: cele şapte cupe), acesta constată: „Cel de-al şaselea element al fiecărei serii descrie contextul contemporan autorului. Intenţia celor trei serii de câte şapte nu este de a descrie o perioadă istorică în şapte etape, din care cinci s-au încheiat deja, a şasea este în curs de desfăşurare, iar a şaptea urmează să se desfăşoare. Credem că intenţia autorului este de a descrie prezentul prin cea de-a şasea etapă, trecutul prin primele cinci şi viitorul prin cea din urmă. Al şaselea împărat de la 17, 10 poate fi identificat cu împăratul care se afla pe tron la vremea respectivă, deoarece el este al şaselea element al unei serii de şapte". În felul acesta Peerbolte ajunge la concluzia că, de vreme ce „al şaselea împărat" este sinonim, în spiritul autorului, cu „antepenultimul"[95], acesta poate fi chiar Domiţian.

În alcătuirea portretului fiarei din capitolul 17, autorul îmbină trăsăturile monstrului marin din capitolul 13 cu tradiţia lui *Nero redivivus*. În felul acesta, el face un pas semnificativ spre ceea ce Peerbolte numeşte „personificarea" personajului mitic sau, în consonanţă cu terminologia noastră, istoricizarea lui. Fiara este încadrată, ca un al optulea membru, în seria împăraţilor a căror domnie dă ritm cursului istoriei. Apocalipsa reprezintă, fără îndoială, un moment de răscruce în evoluţia ideii adversarului eshatologie.

Didahia

Ultimul capitol al *Didahiei*[96] începe, într-o manieră foarte directă, printr-un îndemn la vigilenţă. „Privegheaţi pentru viaţa voastră; candelele voastre să nu se stingă, coapsele voastre să nu le descingeţi, ci fiţi gata, că nu ştiţi ceasul în care Domnul nostru va

---

[95] L. Peerbolte, Antecedents..., p. 162.

[96] E. Beeson, La Didache ou I 'enseignement des douze apotres (traducere şi comentarii), Bihorel-les-Rouen, 1948; U. Mattioli, La «Didache», doitrina dei dodici apostoli,

veni”[97] (16, 1). Acest îndemn este urmat de un scurt, dar tulburător scenariu eshatologic, alcătuit din mai multe episoade, unul dintre ele consacrat special „înşelătorul lumii” (16, 4):

Kai toate (pavrjoexai o Koapoix Aavf) e cbţ uioc; Oeou Kai Jioiiâoei OT) ţieia Kai repara Kai ti y1! tapabo Otjoexai eig xeî Pa A auxou, Kai noirjoci aOepâxa, a ou Setxote ycyovev iţ altovog.

[...] şi atunci se va arăta înşelătorul lumii, ca fiu al lui Dumnezeu, şi va face semne şi minuni; şi pământul va fi dat în mâinile lui şi va face lucruri nelegiuite, care nu s-au făcut niciodată din veac.

Acest pasaj trebuie analizat în contextul general al operei.

Didahia este alcătuită din trei secţiuni principale. Prima este consacrată descrierii celor „două căi”, a vieţii şi a morţii, sufletul omenesc aflându-se la răscrucea acestora. A doua secţiune prezintă principalele „prescripţii rituale şi liturgice”, altfel spus, „maniera” concretă de manifestare a credinţei. A treia se concentrează asupra „normelor de disciplină”. Principala temă a ultimei părţi este cea a „prorocului mincinos”. Fragmentul referitor la „înşelătorul lumii” nu face decât să reia această temă într-un registru diferit, hiperbolic. Peerbolte face o analiză aprofundată a etapelor care compun scenariul eshatologic, dar nu corelează imaginea „înşelătorului” din capitolul 16 cu tema principală din capitolele anterioare. Credem totuşi că tipul de lectură intertextual oferă o mai adâncă înţelegere a fragmentului nostru.

Capitolele 11-13 formează un scurt manual de identificare şi de neutralizare a falşilor profeţi. „Profeţii” reprezintă modelul absolut al vieţuirii în Cristos. Exemplul lor trebuie urmat de toţi, chiar şi de episcopi şi diaconi (cap. 15). Asemenea predecesorilor lor din Vechiul Testament, profeţii creştini vor primi din partea comunităţii, după cum precizează de fiecare dată textul, „toată pârga produselor teascului, a ariei, a boilor şi oilor” (13, 3).

Didahia prezintă două tipuri de profeţi: itineranţi şi sedentari1.

---

[97] Pentru toate citatele din Didahia am preluat trad. pr. Dumitru Fecioru, din voi.

Scrierile Părinţilor Apostolici, EIBMBOR, Bucureşti, 1995 (n.tr.). I. Despre profeţi şi profetism în creştinismul primar, cf. A. Lemaire, Les Ministeres aux origines de l'Eglise, Paris, 1971; de asemenea, sinteza admirabilă a lui P. de Labriole, în La crise montaniste, pp. 112-123.

Cei dintâi au misiunea de a transmite nealterată învăţătura lui Cristos (КТÂpu Yp. a), ceilalţi transmit învăţăturile referitoare la cult şi se preocupă de menţinerea lui (Xeixoup Yi a). „Slujirea" celor dintâi se caracterizează prin discontinuitate temporală şi continuitate spaţială, în timp ce „slujirea" celorlalţi presupune, dimpotrivă, continuitate temporală – impusă de cult – şi discontinuitate spaţială (insularitate). Rolul profeţilor itineranţi este esenţial pentru că, pe de o parte, lor li se datorează un mare număr de convertiri, iar, pe de altă parte, asigură legătura permanentă între comunităţile creştine dintr-o anumită regiune. Odată cu fenomenul instituţionalizării, mai precis cu crearea structurilor cultural-administrative cvasiautonome sub autoritatea episcopilor, se produce o „paralizie".

Profeţia de tip itinerant trebuie să respecte anumite reguli. Nu oricine vine din alt loc şi predică Evanghelia este în mod obligatoriu un profet. *Didahia* oferă câteva criterii de identificare a impostorilor (11, 3 – 6).

3 Cu privire la apostoli şi profeţi, potrivit dogmei Evangheliei, să faceţi aşa: 4 orice apostol, care vine la voi, să fie primit ca Domnul; 5 dar să nu rămână decât o zi; iar dacă e nevoie, şi a doua zi; dar dacă rămâne trei zile, este profet fals. Apostolul, când pleacă, să nu ia nimic decât pâine, până ce găseşte alt sălaş; dar dacă va cere bani, este profet fals.

Iată două teste simple, dar eficiente: durata scurtă a misiunii şi neimpunerea plăţii în schimbul învăţăturii primite. Aceste reguli se aplică exclusiv itineranţilor. Mai departe, autorul *Didahiei* propune însă o metodă mai ingenioasă şi totodată mai generală de identificare a impostorilor. Ea este aplicabilă celor două categorii de profeţi, itineranţi şi sedentari, şi constă în verificarea modului de viaţă[98] al acestora prin raportarea la principiile de credinţă propovăduite (11, 7

---

[98] Este vorba, de fapt, de un vechi topos al filozofiei antice: înţeleptul trebuie să vieţuiască după cum vorbeşte şi să vorbească după cum vieţuieşte. Această dimensiune „existenţială" a filozofiei antice pe care creştinismul o va asuma îndeosebi în manifestarea sa ascetică, a fost foarte bine nuanţată de P. Hadot, într-o serie de scrieri şi mai cu seamă în Exercices spirituels et philosophie antique, ed. a treia. Paris, 1993, şi Qu 'est-ce que la philosophie antique?, Paris, 1995 (ed. rom., Ce este filozofia antică?, Polirom, 1997; trad. rom. de G. Bondor şi C. Tipuriţă, pref. de C. Bădiliţă – n.tr.).

– 8): „Nu ispitiţi şi nici nu criticaţi pe orice profet care vorbeşte în duh, că «orice păcat se va ierta, dar păcatul acesta nu se va ierta» (Mt. 12, 31). Dar nu oricine vorbeşte în duh este profet, ci numai dacă are purtările Domnului. Deci după purtări se va cunoaşte profetul fals şi profetul adevărat". Adevăratul profet trăieşte, aşadar, în conformitate cu adevărul pe care îl propovăduieşte prin inspiraţie divină, altfel spus, în conformitate cu modelul christic.

Apariţia „înşelătorului lumii" (o K00 (j.07 tă. avftg), descrisă în capitolul 16, este anunţată de înmulţirea profeţilor mincinoşi. Mai mult decât atât: În zilele cele din urmă se vor înmulţi profeţii falşi şi cei ce strică; şi se vor schimba oile în lupi şi dragostea se va schimba în ură" (16, 3). Fără îndoială, problema falsei profeţii îl preocupă aproape obsesiv pe autor. „Înşelătorul lumii" apare într-un moment de maximă expansiune a minciunii şi a urii. El reprezintă chintesenţa negativă a întregii istorii care îl precedă. „Mica Apocalipsă" din acest capitol ilustrează, reluând şi reconfigurând anumite date de la Mt. 24 – 25, următoarele etape ale Eoxaxov-ului: înmulţirea falşilor profeţi şi răsturnarea raporturilor normale dintre oameni; degradarea naturii umane; apariţia „înşelătorului lumii", care „va face semne şi minuni"; „focul cercării" în care va intra întreaga omenire – „se vor sminti mulţi şi vor pieri, iar cei ce vor stărui în credinţa lor vor fi mântuiţi" (16, 5); trei semne prevestitoare ale parusiei (deschiderea cerurilor, sunetul trâmbiţelor şi învierea morţilor); coborârea lui Cristos pe norii cerului.

În ciuda dimensiunii sale reduse, capitolul 16 nu este lipsit de importanţă, fapt remarcat deopotrivă de Jenks şi Peerbolte. Pentru prima dată înainte de Irineu, „înşelătorul lumii" (o K00 ţiOităavf] c) este caracterizat ca un pseudofiu al lui Dumnezeu (<b<; uioţ OeoG), altfel spus, un pseudosau anti-Crist. Autorul sugerează cititorilor că atmosfera eshatologică nu va fi esenţial diferită de cea a momentului prezent, cu o singură excepţie: falsa profeţie, frecventă şi în epoca sa, va ajunge atunci la apogeu. În semnele prezentului putem vedea germenii viitorului. În opinia lui Peerbolte, „înşelătorul lumii" de care vorbeşte *Didahia* are deja toate trăsăturile viitorului Anticrist din scrierile sfântului Irineu (*Antecedents*… p. 183).

Epistola lui Barnaba în *Epistola lui* Pseudo*Barnaba*} (*EPB*), al cărei text datează din secolul al II-lea (cea mai târzie datare este către sfârşitul acestui secol), apare o aluzie destul de importantă la tiranul care se va arăta la sfârşitul lumii (4, 1 – 6). Autorul epistolei este

probabil un păgân convertit la creştinism, ostil iudaismului[99]. În viziunea sa, creştinii şi nu evreii reprezintă adevăratul „popor ales" de Dumnezeu, dat fiind faptul că ei sunt singurii capabili să interpreteze în sens autentic (i. *e*. spiritual) Sfânta Scriptură. Legătura evreilor cu Iahve dispare atunci când Moise primeşte tablele Legii pe muntele Sinai: „Moise aruncă cele două table din mâinile sale, stricând astfel legământul lor [al evreilor], înainte ca legământul lui Iisus să fie pecetluit în inimi prin credinţa noastră în El" (4, 8). *EPB* reprezintă prima încercare semnificativă de recuperare a Vechiului Testament de către creştini.

După ce propune o interpretare alegorică a postului şi a jertfelor, autorul abordează tema „vremurilor de acum". Judecata, spune el, nu este departe. „Vremea vestită de Scripturi, când sminteala va trece orice măsură (teAeiov DK (xvba Xov) [100], este aproape, spune Enoh (*cf*. *lenoh* 89, bl-64[101]); căci pentru aceasta Stăpânul a scurtat timpul şi zilele, pentru ca Cel Iubit[102] al Său să ia în stăpânire mai curând moştenirea sa". (4, 3) Motivul „scurtării zilelor" este împrumutat de la Mt. 24, 22[103]. Creştinii cărora le este adresată scriere a se află deja în „intervalul" care precedă parusia. Dovada, semnele timpului. Autorul citează un pasaj din Cartea lui Daniel – în versiunea lui Theodotion, uşor modificată – referitor la înfrângerea celor trei regi: „Astfel glăsuieşte profetul: «Zece împărăţii vor stăpâni pământul, apoi va veni unul mic, care va supune trei din acestea zece» „(4, 4; *cf*. Dan. 7, 24). Foarte probabil, autorul are în vedere politica lui Hadrian faţă de evrei, opusă celei puternic antiiudaice profesată de predecesorii săi, Vespasian, Domiţian şi Traian. În sprijinul pasajului amintit, el aduce un altul, din aceeaşi scriere (Dan. 7, 7 – 8), cu un

---

[99] Se crede că epistola a fost alcătuită undeva în Siria sau Palestina (cf. P. Prigent, SC 172, pp. 22-24.

[100] Expresia nu se regăseşte nicăieri în Vechiul şi Noul Testament. Ea ar putea fi totuşi o trimitere la <TKâv&a\ov din Apoc. 2, 14.

[101] Episodul se referă la asuprirea celor „şaptezeci de păstori".

[102] Numele „Cel Iubit" este cristologic (Mt. 3,17; 12,18); îl regăsim încă de la Is. 44,2. Apare de asemenea în Urcarea la cer a lui Isaia, 3, 13.18.

[103] Este vorba, de fapt, de un motiv iranian – scurtarea anului – care apare şi în Oracolele lui Hystasp (sec. al II-lea î.Cr.). Cf. F. Cumont, „La fin du monde selon les mages occidentaux", în Revue de l'histoire des religions, 103, 1931, mai ales pp. 93 sq.

mesaj identic: cornul cel mic scoate din rădăcină trei dintre coarnele cele mari.

Urcarea la cer a lui Isaia

Un document deosebit de interesant pentru dosarul nostru este *Urcarea la cer a lui Isaia*, care a beneficiat de o foarte bună editare, realizată de un grup de cercetători italieni**104**. De asemenea, Enrico Norelli a publicat o traducere franceză însoţită de o amplă introducere şi de comentarii deosebit de stimulente**105**. Considerăm concluziile sale absolut convingătoare, motiv pentru care le vom adopta în cele ce urmează.

Limba originară a scrierii este greaca. Cu toate acestea, textul nu s-a păstrat în întregime decât în etiopiana antică, graţie faptului că în Etiopia *Urcarea la cer*… a fost multă vreme considerată o scriere canonică şi inclusă ca atare în Vechiul Testament. S-au păstrat câteva fragmente în greacă, două fragmente destul de consistente în latină şi câteva în coptă. Apocrifa este compusă din două secţiuni, numite convenţional: „Martiriul lui Isaia" (cap. 1 – 5) şi „Vedenia lui Isaia" (cap. 6 – 11). Aşa cum arată Norelli, cele două secţiuni au „orientări teologice" diferite**106**, nu însă contradictorii. În opinia cercetătorului italian, prima este o prefaţă cu caracter polemic, revendicator, ataşată *ulterior* „Vedeniei lui Isaia".

La originea apocrifei, în forma în care ea a ajuns la noi, se află un grup de profeţi creştini – harismatici – care trăia în Siria, în împrejurimile Antiohiei, în prima jumătate a secolului al II-lea. Grupul îşi revendică o teologie docetistă, expusă în capitolele 6 – 11. Potrivit

---

104 Ascensio /saiae, ed. P. Bettiolo, A. Kossova Giambelluca, C. Leonardi, E. Norelli, L. Perrone, I. Textus, 2. Commeniarius (Corpus christianorum. Series apocryphorum, 7-8), Turnhout, 1995.

105 L'Ascension d'Isa'ie, Brepols, 1998. Vezi şi volumul de studii al lui Norelli, L 'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifa al crocevia dei cristianesimi, Bologna, 1994. Ne-au fost de mare folos lucrările autorilor: M. Pesce (ed.), Isaia, il Diletto e la chiesa. Vizione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia, Brescia, 1983, A. Acerbi, L 'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi deceni del II secolo, Milano, 1989 şi P.C. Bori, L 'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo, Bologna, 1989. Cf. de asemenea L. Peerbolte, Antecedents..., pp. 194-210.

106 Ecrits apocryphes chretiens, I, Paris, 1997, p. 502. Text tradus, prezentat şi adnotat de E. Norelli.

scrierii *Urcarea la cer*… deasupra pământului se află firmamentul locuit de îngerii răzvrătiţi şi încă alte şapte ceruri. Iisus locuieşte în cel de-al şaptelea, ultimul şi cel mai „pur", împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. El coboară în lume, schimbându-şi înfăţişarea (împrumută, rând pe rând, forma îngerilor, a demonilor care ocupă firmamentul, iar pe pământ ia chip de om) în funcţie de locurile pe care le străbate, spre a nu fi recunoscut şi proslăvit. Întruparea Mântuitorului constituie punctul de maxim interes teologic. Ea este caracterizată de o discreţie absolută, este lipsită de prezenţa vreunui martor; fecioara nu naşte trupeşte, ci într-o vedenie înfricoşătoare.

În acest fel, profeţii sirieni îşi revendică indirect privilegiul de a fi asistat la însăşi taina întrupării. O atare poziţie, pregnostică, prin care este anuiată istoricitatea şi corporalitatea întrupării, ar fi dus la o „privatizare" extrem de primejdioasă a mesajului creştin. Episcopii, a căror autoritate începe să se facă simţită în epocă din ce în ce mai mult, au denunţat cu siguranţă caracterul neconform cu doctrina creştină al acestei teologii. Cristologia docetistă face obiectul capitolelor 6 – 11 ale *Urcării la cer*…

Grupul se revendică de la o tradiţie profetică venerabilă, al cărei fondator nu este altul decât profetul Isaia. Atribuind această viziune unui personaj de o asemenea anvergură, unanim recunoscut şi respectat, harismaticii aveau drept scop garantarea autenticităţii şi totodată a validităţii teologiei lor. Totuşi, din pricina calculelor ce s-au dovedit eronate, ei au fost nevoiţi să redacteze un al doilea text, capitolele 1 – 5, având în centru martiriul lui Isaia, pe care l-au utilizat ulterior ca prefaţă a „vedeniei". Iată-ne, aşadar, în faţa unui document excepţional, graţie căruia putem reconstitui o latură inedită a istoriei creştinismului sirian.

Urcarea la cer… reprezintă un document esenţial, inclusiv pentru subiectul lucrării noastre. Cele patru tradiţii precreştine, care, în viziunea lui Jenks, au contribuit la formarea mitului anticristic – *kaoskampf-ul*, tiranul eshatologic, Beliar/Satan şi prorocul mincinos –, se întâlnesc în această scriere.

Din punct de vedere sociologic, grupul profeţilor creştini prezintă numeroase analogii cu faimoasa comunitate eseniană de la malul Mării Moarte. Unii cercetători au mers până la a propune

gruparea religioasă de la Qumran ca posibil mediu de origine al apocrifei[107]. Într-adevăr, putem observa un număr semnificativ de teme şi de preocupări similare celor două comunităţi, fapt demn de luat în seamă, dovedind că, în contexte religioase cvasi-identice, reacţiile de grup sunt cvasi-identice. Altfel spus, comunitatea profeţilor sirieni produce aproape acelaşi tip de ideologie – apocaliptică şi mesianică – cu cel al comunităţii esenienilor, înainte cu un secol. Într-adevăr, în ambele cazuri este vorba de grupări care se consideră investite cu o misiune specială de divinitatea însăşi – fără niciun intermediar – şi care se complac în rolul de victime expiatoare. În contextul persecuţiilor, ele vor produce un tip de ideologie anistoric şi antipolitic. Reabilitarea este la nivelul realităţii transcendentale; cu toate astea, revanşa iluzorie este trăită cu un acut sentiment al eliberării şi al satisfacţiei, în lumina faptului că termenul-limită, în viziunea minoritarilor, deşi incert, este apropiat. Aşadar, înscrierea viziunilor amintite într-un scenariu al aşteptării eshatologice nu este fortuită.

Grupul persecutat al harismaticilor sirieni se identifică psihologic cu profetul Isaia, apreciat de regele Iezechia, dar respins de fiul şi succesorul acestuia, Manase. Din pricină că profetul a descoperit înţeleptului rege, judecăţile acestei lumi, chinurile gheenei, ale prinţului acestei lumi, ale îngerilor săi, ale stăpânirii şi puterii sale" (1, 3), Sammael Malkira – care apare sub mai multe nume – se răzbună plănuind asasinatul profetului. Autorul scrierii *Urcarea la cer*… gândeşte în formule antinomice. Fiecare personaj îşi dobândeşte valoarea şi semnificaţia numai în opoziţie cu alt personaj. Iată câteva tandemuri esenţiale: Beshira/Isaia; adevăraţii profeţi/falşii profeţi; regele Iezechia (regele cel bun) /regele Manase (regele cel rău); Iisus (Cel Iubit) /Sammael.

Primele cinci capitole („Martiriul lui Isaia") au o importanţă majoră pentru lucrarea noastră. Vom face mai întâi o prezentare generală succintă, după care ne vom îndrepta atenţia asupra figurii tiranului stăpânit de Beliar. După cum am spus, regele Manase este

---

[107] D. Fluser, „The Apocryphal Book of Ascensio Isaiae and the Dcad Sea Sect", în Israel Exploralion Journal, 3, 1953, pp. 30-47; M. Philonenko, „Le Martyre d'Esai'e et l'Histoire de la secte de Qoumrân", în Pseudepigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte, I, Paris, 1967, pp. 1-10.

exact opusul tatălui său. „Şi-a întors inima sa de la Dumnezeu, slujind lui Beliar”. (2, 4) în timpul domniei sale, „s-au înmulţit magia, vrăjitoriile, prezicerile, ghicitul, desfrânarea, adulterul, prigoana celor drepţi” (2, 5). Politica regelui este susţinută la curte de o întreagă ceată de profeţi linguşitori şi mincinoşi. Nemaiputând îndura o atare situaţie, Isaia părăseşte Ierusalimul, retrăgându-se mai întâi în Betleem, iar apoi „în munţi” (2, 9) împreună cu o comunitate restrânsă de profeţi prieteni. Ei vor rămâne aici timp de doi ani[108], până ce vor fi descoperiţi şi denunţaţi de falsul profet Beshira. Autorul introduce acest personaj (2, 12) cu o dublă intenţie. În primul rând, el joacă rolul de spion şi de informator al regelui Manase: nimeni nu ar fi cunoscut ascunzătoarea lui Isaia. În al doilea rând, Beshira – nume derivat din ebraicul *behâr ră*, „alesul răului” – constituie pretextul unei digresiuni consacrate „genealogiei falsului profetism”. Unchiul lui Beshira ar fi fost Sedechia, conducătorul celor patru sute de profeţi ai lui Baal de la curtea regelui Achaab, care, din servilism, i-au prezis acestuia cucerirea unei cetăţi inamice (3 Rg. 22; 2 Cron. 18). Faptele s-au petrecut însă contrar celor profeţite. Nu numai că cetatea nu a fost cucerită, dar regele Achaab a fost omorât în luptă. Profetul Miheia, care îndrăznise să se împotrivească profeţilor mincinoşi, fusese aruncat în temniţă. Autorul *Urcării la cer a lui Isaia* nu se mulţumeşte să reproducă episodul din Biblie ca atare. El interpretează cuprinsul acestuia potrivit propriului cod ideologic. Astfel, din versiunea propusă de *Urcarea la cer*… aflăm că Miheia, despre care cărţile canonice nu spun mai mult decât că a fost persecutat, este ucis cu laşitate de Ahazia, regele Gomorei. În al doilea rând, autorul nostru îi caracterizează pe falşii profeţi de la curtea regelui Achaab ca „profeţi ai lui Baal”, aluzie intenţionată la figura lui Ilie (3 Rg. 18, 22), un alt profet incomod. Prin aceste retuşuri fine, aproape imperceptibile, el

---

108 Iată în ce manieră prezintă autorul modul de viaţă al acestei comunităţi cu totul speciale: „Purtau cu toţii veşminte de sac şi erau cu toţii profeţi; nu aveau nimic personal, erau lipsiţi de orice bun şi se aflau cu toţii în doliu din pricina rătăcirii lui Israel. Se hrăneau doar cu ierburile sălbatice pe care le culegeau de pe vârfurile munţilor; după ce le strângeau le consumau împreună cu profetul Isaia" (2, 10-11). Cumpătarea, postul, fuga de lume şi inspiraţia profetică sunt trăsături comune terapeuţilor, prezentaţi de Philon (De uita contemplativă), esenienilor şi discipolilor lui Ioan Botezătorul. Referitor la cumpătare, cf. de asemenea exemplul recabiţilor (Ier. 35) şi al lui Iuda Macabeul (2Mac. 5,27).

reuşeşte să întemeieze o veritabilă tradiţie a profeţilor persecutaţi – invocată şi de arhidiaconul Ştefan în momentul martiriului său, relatat de Faptele Apostolilor –, o tradiţie alcătuită de Ilie, Isaia şi Miheia, şi de care se prevalează, nu fără mândrie, comunitatea profeţilor sirieni.

Beshira îl acuză pe Isaia de blasfemie în faţa regelui Manase: „Iată, Isaia însuşi spune: «Mai mult decât Moise prorocul mi-a fost dat să cunosc», căci zis-a Moise: «Nu va fi om care să vadă pe DOMNUL şi să fie viu»; iar Isaia mărturiseşte: «Eu am văzut pe DOMNUL, şi iată că sunt viu» „(3, 8 – 9). Aceleaşi acuzaţii erau invocate probabil împotriva profeţilor sirieni de autorităţile ecleziastice, acuzaţii justificate prin versetul de la Mt. 24, 11: „Şi mulţi profeţi mincinoşi se vor ridica şi pe mulţi vor amăgi". Cu toate acestea, profeţii îşi legitimează activitatea din perspectiva necesităţii misiunii profetice în interiorul Bisericii. Din punctul de vedere al autorităţii sacerdotale, apropierea parusiei este anunţată de înmulţirea impostorilor, a celor care se pretind inspiraţi. Din punctul de vedere al profeţilor însă, apropierea parusiei se deduce din dispariţia fervorii profetice şi din instituţionalizarea credinţei. Pactizarea cu cele lumeşti constituie, pentru autorul *Urcării la cer*… cea mai gravă trădare a Evangheliei, trădare care se înscrie totuşi în ordinea divină a lucrurilor. „În zilele acelea, se vor înmulţi cei care, lipsiţi de înţelepciune, vor fi iubitori de argint. Şi vor fi mulţi prezbiteri nevrednici şi păstori care îşi vor asupri oile lor, iar acestea vor fi lacome, căci nu vor avea păstori sfinţi" (3, 24). Principalul semn eshatologie va fi însă retragerea Duhului din sufletele credincioşilor şi mai ales din ale prezbiterilor. Aceştia vor fi cuprinşi de patru duhuri rele: „duhul rătăcirii, al desfrânării, al slavei deşarte şi al iubirii de argint" (3, 28). Biserica se va îndepărta de la tradiţia profetică autentică, cea a Vechiului Testament, înscriindu-se pe o traiectorie de declin ireversibil.

Pe acest fond de „istovire" a lumii şi destrămare a Bisericii, Beliar va coborî pe pământ, dând o lovitură decisivă întregii omeniri. „Iar la sfârşitul vremurilor, va coborî Beliar, el, prinţul cel mare, regele acestei lumi pe care a stăpânit-o dintotdeauna. Şi va coborî din lăcaşul său ca un om, ca un rege nevrednic, ucigaş de mamă, stăpânitor al acestei lumi; şi va asupri floarea pe care au sădit-o cei doisprezece apostoli ai Celui Iubit" (4, 2 – 4). După cum am spus mai devreme, în

capitolul 4 se regăsesc cele patru tradiţii anticristologice: Beliar, „războiul cosmic" **109**, prorocul mincinos şi tiranul eshatologie. Capitolul nu trebuie plasat şi analizat în afara contextului, aşa cum se întâmplă la Peerbolte. Faptul că întâlnim cele patru tradiţii fundamentale nu ni se pare foarte semnificativ. Esenţială este înţelegerea semnificaţiei reale – teologice şi istorice – a personajului în discuţie.

Isaia profeţeşte ca ultimă etapă premergătoare parusiei întruparea lui Beliar într-un rege însetat de sânge. Portretul tiranului trimite la figura lui Nero, prin următoarele aspecte: este vorba de un matricid; sub domnia sa, unul dintre Apostoli este condamnat şi ucis (martiriul lui Petru); îi sunt ridicate statui în toate oraşele; durata persecuţiilor este de trei ani, şapte luni şi douăzeci şi opt de zile, în total 1332 de zile, cifră ce reprezintă dublul lui 666, numărul tiranului din Apocalipsă. Tiranul eshatologie apare deci sub chipul unui *Nero redivivus*, credinţa respectivă având, aşadar, adepţi în Siria, la începutul secolului al II-lea. În acelaşi timp, el constituie şi o trimitere la regele Manase, stăpânit de acelaşi Beliar. Autorul denunţă astfel orice formă de autoritarism instituţional ca având origine satanică (Beliar confundându-se cu Satan).

Lucrul cel mai interesant, din punct de vedere teologic, este însă întruparea lui Beliar. Anticristul creştin – aşa cum îl prefigurează Apocalipsa şi cum va apărea pentru prima dată la Irineu – se prezintă sub forma unei fiinţe umane, înzestrată cu o harismă negativă, manipulată de diavol, fără însă a se confunda cu acesta**110**. Pentru

---

109 Apocalypse de Pierre, în Ecrits apocryphes chretiens, voi. 1, Paris, 1997, pp. 747-777; text tradus de P. Marrasini, prezentat de R. Bauckham şi adnotat de R. Bauckham şi P. Marrasini. Numărul 5, 1994, al revistei Apocrypha a fost consacrat în mare parte analizei scrierii noastre.

110 într-adevăr, diavolul, ca imitator al lui Dumnezeu, reuşeşte să copieze în toate Creatorul, în afară de întrupare. Această idee decurge din chiar principiul monoteismului creştin. Numai Dumnezeu, în calitatea sa de Creator unic, poate depăşi limitele ontologice şi se poate înomeni (Isus Cristos). Satan nu este decât un înger, deci o creatură a lui Dumnezeu. A admite întruparea sa reală într-un personaj istoric (Anticristul), ar însemna a admite caracterul relativ al întrupării lui Dumnezeu, eveniment considerat de creştini unic şi de neînlocuit. Diavolul ar deveni, în acest caz, tot atât de puternic ca şi Creatorul său, fapt de neconceput pentru orice sistem monoteist. Ceea ce admite acest sistem, în schimb, este ideea răului „absolut"

autorul *Urcării la cer*… ca şi pentru autorul de mai târziu al scrierii *De consummatione mundi*, tiranul eshatologic este un avatar al lui Beliar însuşi, care coboară *in persona* pe pământ, pentru a-şi pune în aplicare lucrarea malefică. Lupta finală se va da între cele două principii absolute, Bine şi Rău, reprezentate de Cel Iubit şi de Beliar *cu chip de om*. Aşa cum Iisus din scrierea apocrifă se ascunde în trup omenesc, pentru a nu fi recunoscut de întreaga omenire, ci doar de cei a ieşi, tot astfel Beliar se va ascunde sub masca unui tiran, cu aparenţă cuceritoare: „În chip de rege (Nero) va veni prinţul acesta (Beliar), iar toate puterile acestei lumi vor merge după el şi i se vor supune în toate câte le va porunci. Iar la cuvântul său, soarele va răsări în toiul nopţii, iar luna se va arăta pe cer în cel de-al şaselea ceas al zilei. El va face în lume voia sa: va vorbi şi va făptui întocmai ca Celui Iubit şi va spune: «Eu sunt DOMNUL şi nu a fost nimeni înainte de mine». Şi toţi oamenii de pe faţa pământului vor crede într-însul, îi vor aduce jertfe şi-i vor sluji zicând: «Acesta este DOMNUL şi nu este altul afară de el». Şi pe mulţi din cei ce vor fi strânşi aşteptând pe Cel Iubit îi va face să meargă după el. Şi ţinuturile, şi oraşele vor cunoaşte puterea lui şi minunile lui, şi va ridica statui cu chipul său în toate oraşele. El va stăpâni trei ani, şapte luni şi douăzeci şi şapte de zile" (4, 4 – 12).

Autorul *Urcării la cer*… sugerează că *majoritatea credincioşilor*, în frunte cu episcopii, au trădat deja creştinismul autentic pe care îl mai păstrează doar o mică parte a credincioşilor – în speţă, mişcarea profetică din care acesta face parte. Cea mai mare parte a Bisericii, devenind lumească, instituţională, se înscrie aşadar într-o tradiţie stigmatizată, la originea căreia se află Beliar şi acoliţii săi. Respingând cristologia, teologia radicală a grupului profeţilor sirieni respinge în ultimă instanţă anticristologia. Cristos nu se face om în mod deplin, „întruparea" îl ascunde, în loc să îl descopere. În consecinţă, el nu se poate face cunoscut la nivelul limbajului raţional uman, ci numai la nivelul viziunii extatice, dumnezeieşti. Tot astfel, cel ce se pretinde Cristos înaintea parusiei nu este decât un avatar al lui Beliar, principe metafizic existent în afara umanităţii propriu-zise. Teologia autorului *Urcării la cer*… este esenţial mitologică, proprie creştinismului gnostic.

întrupat într-un personaj istoric. Prin aceasta, răul „absolut" este în mod clar devalorizat (de

Ea se reflectă şi în eshatologie, fiind cu totul convenţională şi lipsită de consistenţă reală. Grupul profeţilor pare să aştepte sfârşitul lumii *celorlalţi*. Doar *ceilalţi* – cei necredincioşi, cei ce au trădat adevăratul creştinism – vor învia pentru judecată. Ei însă vor fi transformaţi nemijlocit în entităţi divine, debarasându-se de trup ca de o carapace supărătoare.

Apocalipsa lui Petru în cele ce urmează ne vom opri asupra unei alte apocrife, şi anume, Apocalipsa lui Petru (*AP*), care datează, probabil, de la începutul secolului al II-lea. Cu excepţia câtorva fragmente, originalul grec nu s-a păstrat. Ca şi în cazul *Urcării la cer a lui Isaia*, o versiune integrală a textului s-a păstrat în etiopiana veche, într-un manuscris datând probabil din secolul al XV-lea, în prezent la Biblioteca Naţională din Paris (există de asemenea un alt manuscris, *Tănă* 35). Textul reprezintă începutul unui tratat mai lung, intitulat *A doua venire a lui Cristos şi învierea morţilor*, urmat de un *Discurs despre taina judecăţii morţilor*. Tema centrală a scrierii *AP* este judecata universală – se vorbeşte în mod special despre pedepsele administrate diferitelor categorii de păcătoşi. *AP* s-a bucurat de o largă răspândire şi de o mare popularitate. *Canonul Muratori* o citează printre cărţile Scripturii, cu precizarea: „unii dintre noi nu vor ca ea să fie citită în Biserică". Clement din Alexandria (*Ecl. prof.*, 41) şi Metodiu de Olimp (*Banchetul*, II, 6) o consideră scriere canonică. Potrivit spuselor lui Sozomen (HE, VI, 19), câteva comunităţi din Palestina continuau, în plin secol V, practica citirii ei în fiecare an, în Vinerea Mare. Textul a rămas însă în umbră din cauza puternicei „concurenţe". În Occidentul latin, în locul ei s-a insinuat treptat *Apocalipsa lui Pavel*. Aceasta exercita o atracţie cu mult mai puternică, datorată faptului că prezenta în detaliu destinul sufletelor *imediat după moartea fiecărui individ*. În Orientul grec s-a impus o altă apocrifă, *Apocalipsa Fecioarei*.

De mare interes, în ceea ce ne priveşte, sunt primele două şi ultimele două capitole. În primele capitole, Iisus descoperă lui Petru şi altor ucenici mai apropiaţi semnele parusiei şi ale sfârşitului lumii. Scena se petrece pe Muntele Măslinilor, după înviere. Descoperirea reia, dezvoltă şi mai ales *interpretează* discursul eshatologic de la Mt 24, accentul fiind pus pe caracterul imprevizibil şi indubitabil creştin al parusiei: „Mulţi vor zice că în numele meu vin, că sunt cristoşi. Să nu îi credeţi pe aceştia, nici să vă apropiaţi de ei, căci de venirea Domnului nimeni nu va şti, ci asemenea luminii fulgerului care străbate de la

răsărit la apus, voi veni pe norii cerului, întru putere mare şi slavă, iar crucea mea va merge înainte-mi" (1, 5 – 6). Cristos va veni pe norii cerului înconjurat de îngeri. Insistenţa cu care acest mesaj este repetat sugerează un context polemic: autorul ţine să ofere cititorilor câteva elemente care să-i ajute să identifice şi să demaşte eventualii pseudocristoşi şi pseudomesia.

Capitolul al II-lea este concentrat în jurul „parabolei smochinului", prezentată în Evanghelii în două variante complet diferite. La Mt. 24, 32 – 33: „Învăţaţi de la smochin această pildă: când mlădiţa lui se face fragedă şi odrăsleşte frunze, ştiţi că vara e aproape; asemenea şi voi când veţi vedea toate acestea, să ştiţi că Fiul Omului este aproape, la uşi". A doua variantă se află la Lc. 13, 6 – 9: „Cineva avea un smochin sădit în via sa şi a venit să caute rod în el şi n-a găsit. Şi a zis către vier: „Iată, sunt trei ani de când vin căutând rod în smochinul acesta şi nu găsesc. Taie-l: de ce să ocupe locul în zadar?». Iar el a răspuns: «Doamne, lasă-l şi anul acesta, până ce-l voi săpa împrejur şi voi pune gunoi; poate că va face rod în viitor, iar de nu, îl vei tăia»".

Desigur, între cele două fragmente nu există altă legătură decât simbolul propriu-zis al smochinului. Însă autorul *AP* îmbină parabolele, iar sensul celei dintâi se desprinde din descrierea celei de-a doua: „Nu ai înţeles, spuse Iisus, că smochinul este casa lui Israel? Este ca în parabola omului care sădise un smochin în grădina sa, dar acesta nu a făcut roade. Omul a căutat roadele lui mulţi ani, dar nu le-a găsit. I-a spus grădinarului său: «Scoate din rădăcină acest smochin până ce nu va usca de sevă pământul nostru!» „(2, 4 – 5). Dacă smochinul reprezintă „poporul lui Israel", neconvertit la Evanghelie, ramurile sale închipuie „falşii mesia care vor veni şi vor zice: «Eu sunt Cristos care a venit în lume» „(4, 7 – 8). Aşadar, motivul principal al întârzierii parusiei este refuzul poporului Israel de a se converti. Dumnezeu, asemenea grădinarului din parabolă, acordă un nou termen – durata rămâne totuşi necunoscută –, după care va decide „scoaterea din rădăcină". În acelaşi timp, în opinia autorului *AP*, parusia nu va întârzia, deoarece „mlădiţele au frăgezime", adică falşii mesia au apărut deja.

Ultima parte a capitolului al II-lea este foarte importantă. Se trece de la interpretarea ideologică, abstractă, la descrierea unei situaţii istorice concrete. Fragmentul reflectă, fără îndoială,

frământările epocii şi ale mediului în care apocrifa a fost redactată. Ceea ce atrage atenţia în mod deosebit este trecerea de la o multitudine de falşi mesia la unul singur (2, 7 – 13). Acesta va amăgi o parte din creştinii care aşteaptă a doua venire a lui Mesia, dar comportamentul său violent îl va demasca. De la bun început, creştinii, în majoritate, îi vor contesta caracterul mesianic, motiv pentru care acesta va trece la măsuri represive. Cine nu este cu el este împotriva sa. În consecinţă, cei care se împotrivesc vor pieri de sabie: „Şi vor fi mulţi martiri" (2, 10). Tema martiriului caracterizează ultimele versete ale capitolului; ea va fi reluată în secţiunea consacrată Judecăţii de Apoi, cu detalii asupra cărora nu este nevoie să ne oprim. Reţinem doar faptul că apocrifa se referă evident şi direct la o situaţie de persecuţie suferită de creştini.

În privinţa Anticristului, autorul pare să aibă în vizor un personaj istoric. De asemenea, el se adresează unei comunităţi nu doar *ameninţate*, dar care *a suferit deja încercarea martiriului*. În ce măsură numele persecutorului poate fi identificat pe baza datelor furnizate de text? Cercetătorul scoţian R. Bauckham, în două studii impresionante[111], propune identificarea falsului Mesia cu Simeon bar Kokhba, conducătorul revoltei antiromane din 132 – 135. Să vedem care sunt argumentele sale.

În prezentarea primelor capitole am putut constata că ne aflăm într-un cadru de persecuţii sângeroase. Falsul mesia se dezlănţuie împotriva tuturor celor care refuză să îl recunoască, să îl susţină, dar mai ales împotriva celor care „l-au slăvit pe cel dintâi Cristos, cel pe care părinţii noştri l-au răstignit pe cruce" (2, 9). Fără nicio îndoială, persecutorul este un fals mesia *evreu*, iar printre persecutaţi se află creştinii care au ales să rămână neutri din punct de vedere politic, dat fiind faptul că ei cunoscuseră deja un Mesia, pe Iisus. Prin urmare, miza textului este în primul rând teologică, atât evreii, cât şi creştinii revendicând ideea de mesianitate însă în termeni diferiţi. Evreii aşteaptă un mesia omenesc, un eliberator politic, restaurator al

---

111 „The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter", în Journal of Biblical Literature, 104, 1985, pp. 269-287 şi „The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba", în Apocrypha, 5, 1994, pp. 7-111, îndeosebi paginile 7-43.

templului şi implicit al demnităţii poporului ales**112**, în timp ce creştinii, al căror Mesia a venit deja, aşteaptă întoarcerea sa în slavă, în pacea cerească. Mesia creştin este Dumnezeu însuşi care s-a făcut om, lucru inadmisibil pentru iudaismul tradiţional, inclusiv pentru Bar Kokhba şi susţinătorii săi. Faptul că persecutarea creştinilor de către evrei se referă la un anume eveniment istoric şi nu constituie o simplă profeţie este dovedit, pe de o parte, de tonul tensionat al scrierii, iar pe de alta, de detaliile foarte concrete referitoare la persecuţia în cauză: într-o primă etapă, mulţi se vor lăsa amăgiţi de pseudocristosul pe care ulterior îl vor renega; ei vor fi ucişi cu sânge rece. Ultimele capitole aduc în mod indirect argumente împotriva refacerii templului din Ierusalim, ceea ce situează în mod obligatoriu apocrifa după distrugerea acestuia de către armatele lui Titus.

Singura persecuţie *sângeroasă* şi *sistematică* exercitată de evrei asupra creştinilor s-a petrecut în timpul răscoalei lui Simeon bar Kosiva, personaj supranumit de rabbi Aqiba, Bar Kokhba, „fiul stelei", în acord cu Num. 24, 17: „o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel". Caracterul mesianic al răscoalei lui Bar Kokhba a fost minimalizat, chiar respins de anumiţi cercetători contemporani**113**. Argumentele lui Bauckham ne par totuşi foarte convingătoare: 1) atitudinea favorabilă a lui rabbi Aqiba (*Ier. Ta anit* 68 d, 48) **114**; 2) mărturia lui Iustin (*1 Apoi*. 31, 6); acesta scrie la mai puţin de treizeci de ani de la revolta iudaică, având informaţii de primă sursă. El confirmă atribuirea supranumelui mesianic de „fiul stelei" lui Bar Kosiva; 3) mărturia unui alt curent rabinic, ostil revoltei, care neagă mesianitatea – admisă deci de alţii – căpeteniei celor revoltaţi; printr-un joc de cuvinte, ei îl numesc pe Bar Kokhba, „Bar Koziba", „fiul minciunii"**115**; 4) autorii creştini de mai târziu, Eusebiu, spre pildă

---

112 Formula „Unsul lui Iahve" era la origine aplicată regelui Iui Israel. în VT, „Mesia" eshatologic nu este o fiinţă supranaturală; este un muritor, descendent din neamul

113 Aceştia din urmă insistă mai ales asupra dimensiunii militare şi politice a mişcării declanşate de Bar Kokhba. Dar, aşa cum arată Bauckham, din perspectiva tradiţiei iudaice, mesianismul implică acţiunea politică şi militară.

114 Cf. M. Mor, The Bar-Kochba Revolution, Its Extent and Effect, Ierusalim, 1991; G. Firpo, Le rivolte giudaiche, Roma-Bari, 1999, pp. 75-87, în special capitolul „Simone bar Kochba principe messianico", pp. 80-87.

115 R. Bauckham, „The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from

(*HE*, 4, 6, 2), sau Ieronim (*Adu*. *Rufinum*, 3, 31), denunţă caracterul pseudomesianic al personajului, polemizând cu tradiţia opusă; 5) mărturiile arheologice – conducătorul revoltei este reprezentat pe monezile epocii având aparenţa unui rege, cu imaginea templului reclădit în fundal, iar deasupra o stea în şase colţuri. Acestea sunt semne evidente ale mesianităţii personajului**116**.

Cea de-a doua descoperire făcută de Iisus ucenicilor săi în *AP* are loc pe „Muntele Sfânt", Sion, şi se referă la rezidirea templului, unul din principalele obiective vizate de răzvrătiţii evrei. Pentru autorul *AP*, intenţia ridicării unui nou templu pe pământ este de sorginte satanică. În viziunea sa, templul constituie o realitate transcendentală în raport cu lumea aceasta, este templul ceresc despre care vorbeşte Apocalipsa lui Ioan. Textul reia şi interpretează în termeni noi episodul evanghelic al Schimbării la Faţă. La propunerea lui Petru de a fi ridicate trei corturi, pentru Mântuitorul, pentru Moise şi pentru Ilie, Iisus răspunde cu asprime: „Satana este cel care se luptă cu tine şi care ţi-a întunecat mintea. Prin cele ale lumii se întăreşte asupra ta". Apoi îi dă explicaţia următoare: „Deschide bine ochii şi urechile tale: un singur cort există, dar nefăcut de mână omenească, ci pregătit de Tatăl cel ceresc pentru Mine şi pentru cei pe care Eu i-am ales" (16, 8 – 9). Odată cu ideea unui Mesia politic şi războinic, creştinii resping şi ideea rezidirii templului din Ierusalim. Răscoala lui Bar Kokhba a reprezentat un moment crucial în istoria raporturilor dintre evrei şi creştini**117**. Persecuţia sângeroasă declanşată de cei dintâi împotriva fraţilor lor, consideraţi trădători, a rămas imprimată în memoria celor din urmă de-a lungul secolelor. Drept dovadă, textele unor istorici ca Eusebiu (*Cron*. pentru anul 2149), Ieronim (*Com*. *Dn*. 9), Orosiu (*Hist*. 7, 13). Considerând adevărată teza lui Bauckham, am putea afirma că Anticristul creştin, sub forma unui personaj singular, cu toate trăsăturile specifice, s-a format pornind de la o figură istorică, anume Simeon bar Kosiva.

Teza lui Bauckham nu se sprijină pe elemente şi date istorice de necontestat, ci pe anumite informaţii şi trimiteri de ordin teologic. În general, este foarte dificil, chiar imposibil, de identificat mediul istoric în care au fost concepute scrierile apocrife cu caracter apocaliptic.

---

the Time of Bar Kokhba", în Apocrypha, 5, 1994, p. 37.

116 Vom reveni asupra acestui subiect în capitolul dedicat sfântului Irineu de Lyon.

117 Cf. M. Simon, Verus Israel, Paris, 1964, în special pp. 19-46.

Cercetătorul scoţian nu respinge posibilitatea ca *AP* să se refere nu la răscoala condusă de Bar Kokhba, ci la răscoala iudeilor din Cirenaica şi din Egipt (între 115 – 117), în timpul domniei lui Traian. Această răscoală este menţionată de Eusebiu, în *HE* 4, 2, 4. Dacă varianta ar fi cea reală, ar însenina că *AP* a fost redactată undeva în Egipt. În favoarea acestei localizări există două argumente: mai întâi, tema judecăţii individuale (răsplată şi pedeapsă) ar fi o temă specific egipteană; apoi, în cap. 10, 5, autorul condamnă deopotrivă idolatria şi zoolatria, această ultimă formă de cult fiind specifică religiei egiptene. Bauckham nu admite totuşi autenticitatea versetului în cauză. Într-adevăr, acesta nu există în fragmentul original grec, descoperit la Akhmâm; ar fi vorba deci despre o interpolare târzie. Înainte de a ajunge în Etiopia, textul ar fi fost uşor „egiptenizat". În plus, nu există nicio mărturie referitoare la vreo persecuţie a creştinilor în cursul revoltei din 115 – 117. Fără îndoială, Eusebiu nu ar fi pierdut ocazia să menţioneze un asemenea fapt. Drept urmare, ipoteza situării textului nostru sub domnia lui Traian este mult mai puţin convingătoare decât precedenta.

În concluzie, primele două capitole din *AP* ne înfăţişează o situaţie de persecuţie eshatologică. Pasajul reprezintă o interpretare, din perspectiva contextului istoric contemporan, a capitolului 24 din Evanghelia după Matei. Temele centrale sunt: falsul mesia (falşii profeţi sunt lăsaţi deoparte în mod intenţionat); adevăratul Mesia; martirul. Este foarte posibil ca falsul mesia să se refere la Simeon bar Kokhba, conducătorul iudeilor în timpul revoltei antiromane din 132 – 135. Creştinii au plătit cu preţul vieţii refuzul de a-l recunoaşte pe mesia în acest personaj violent. Astfel, s-a produs ruptura definitivă între cele două comunităţi surori. Simeon bar Kokhba reprezintă deci o figură-cheie în constituirea viitorului mit creştin al Anticristului.

„Demonii" din scrierile lui Iustin, modele şi precursori ai Anticristului

1. După cum am văzut, Bar Kokhba a fost susţinut, în aventura sa sinucigaşă, doar de un număr restrâns de rabini, rabbi Aqiba reprezentând mai degrabă o excepţie. În general, preoţii evrei, aculturaţi şi deschişi către o colaborare interesată cu autorităţile romane, au refuzat să acorde rebelului sprijinul lor, moral sau

material. Mulţi dintre ei au părăsit Iudeea, retrăgându-se în regiunile învecinate, departe de vacarmul războiului. Este cazul lui Trifon[118], care-l întâlneşte într-o dimineaţă pe Iustin, în piaţa publică a oraşului Efes. Cei doi palestinieni (Iustin, la rândul său, născut într-un oraş din Samaria[119]) leagă un dialog extrem de pasionant, al cărui scop era demonstrarea mesianităţii lui Iisus, ca şi calitatea de a ieşi a creştinilor, în dauna evreilor. Deşi întâlnirea s-a petrecut în timpul revoltei antiromane (cap. 1), Iustin nu a consemnat-o decât douăzeci şi cinci de ani mai târziu (către 160).

Dialogul constă dintr-o serie de atacuri, din partea lui Iustin, şi de contraatacuri, din partea lui Trifon. Înverşunarea celui dintâi, proprie oricărui nou convertit, se loveşte de bunăvoinţa uşor ironică, dar politicoasă a celuilalt. Una dintre temele recurente ale discuţiei o reprezintă „dubla parusie". În opinia lui Iustin, Mesia, identificat în persoana lui Iisus, se va arăta lumii de două ori. Prima dată, în chip de rob umilit public, stigmatizat, recunoscut doar de câţiva credincioşi, răstignit laolaltă cu tâlharii. Această parusie dezolantă, umilitoare a avut loc deja; cea de-a doua va fi însă complet diferită: acelaşi Cristos, odinioară umilit, se va arăta în slavă. El va coborî pe norii cerului, înconjurat de cete de îngeri, va ridica pe cei morţi din morminte şi îi va judeca după dreptatea sa. Va instaura apoi împărăţia cerurilor pe pământ, reclădind templul din Ierusalim[120].

Nu este momentul să ne oprim asupra credinţei milenariste a lui Iustin[121]. Facem doar menţiunea că mărturisirea de credinţă hiliastă

---

[118] Saint Justin, Dialogue avec Tryphon, text grec şi trad. de G. Archambault, Paris, 1909; S. Giustino, Dialogo con Trifone, introd., trad. şi note de G. Visonâ, Milano, 1988; Saint Justin, CEuvres completes, Paris, 1994, intr. Jean Daniel Dubois.

[119] L. Bamard, Justin Martyr, his life and thought, Cambridge, 1967; G. Jossa, La teologia delta storia net pensiero cristiano del secondo secolo, Napole, 1965; referitor Ia Iustin, pp. 169-210; G. Otranto, Esegesi biblica e Storia in Giustino, Bari, 1979.

[120] Despre cele două parusii ale lui Cristos, cf. Iustin, 1 Apoi. 52, 3; Dial. 14, 8; 31, 1;32, 1; 49, 2; 110, 2; 121, 3; Irineu, Adu. haer., IV 33, 1; Hipolit, Com. Dn., IV 18, 6; IV 23, 3; Chirii al Ierusalimului, Cat. XV etc.

[121] „Milenarismul lui Iustin pare mai mult tributar viziunii apocaliptice a iudeilor decât Apocalipsei lui Ioan", scrie E. Pietrella, în C. Mazzucco-E. Pietrella, „II rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e VApocalisse di Giovanm\ Augustinianum, 18, 1978, p. 41. Raportul dintre milenarism şi mitul Anticristului a fost studiat de Ştefan Heid, în lucrarea sa din 1993 (cf. „Introducere") Vom reveni

a apologetului este provocată de o aluzie maliţioasă a lui Trifon la grupurile de creştini care nu acceptau învierea cu trupul a celor morţi şi, în consecinţă, nu acceptau nici Judecata de Apoi (aluzie la gnostici). Din exces de zel, vrând să se delimiteze de aceşti pseudocreştini, Iustin cade în extrema opusă.

Viziunea referitoare la a doua parusie (respinsă politicos, dar ferm de Trifon) este întemeiată pe un amplu citat din Cartea lui Daniel 7, 9 – 28, în care figurează următoarele motive: Cel Vechi de zile; judecarea şi condamnarea celor patru fiare închipuind tot atâtea imperii; coborârea din cer a Fiului Omului; explicarea vedeniei celor patru fiare; investirea cu putere a „poporului Celui Preaînalt" (*DT*, 31). În opinia lui Iustin, nu există nicio îndoială, parusia triumfală a Domnului este foarte aproape: „Timpurile s-au împlinit şi cel ce urma să grăiască defăimarea şi îndrăzneala către Cel Preaînalt şi despre care Daniel a arătat că va lua puterea «un timp şi timpuri şi o jumătate de timp» este la uşă" * (*DT* 32, 2). Este foarte greu de aflat la cine se gândeşte apologetul când citează acest verset. Textul reproduce o discuţie purtată cu douăzeci de ani înainte, dar care reflectă în primul rând o stare de spirit actuală. Lui Iustin îi este cunoscut pasajul de la 2 Tes. 2, 3, de vreme ce îl numeşte pe cel care grăieşte defăimarea, o avOpw Ko<; xfje; avoţiiaţ (DT, 32, 4). Potrivit interpretării rabinilor, „cel nelegiuit" va domni nici mai mult nici mai puţin de trei sute cincizeci de ani; ei consideră expresia de la Daniel, „o vreme", echivalând cu o perioadă de o sută de ani. Drept urmare, apariţia lui Mesia nu este deloc o problemă stringentă. Iudeul Trifon, convins de întârzierea parusiei, îşi părăseşte ţara căzută în mâinile unor mesianişti fanatici, cu scopul de a se putea dedica nestânjenit filosofiei, în oraşele greceşti. Iustin, la rândul său, convins de iminenţa celei de-a doua veniri a Mântuitorului, se îmbarcă pentru a merge la Roma, sperând că aici va primi martiriul – două atitudini reflectând două concepţii radical opuse**122**!

---

asupra acestui subiect în capitolul dedicat lui Hipolit.

* Pentru citatele din Dialog... şi Apologii am folosit ediţia Apologeţi de limbă greacă, trad. de pr. prof. Olimp Căciulă, col. PSB, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R(n.t).

122 Referitor la concepţiile eshatologice din primele secole creştine, vezi J.L. Roiz de la Pena, La otra dimension. Escatologia cristiana, Madrid, 1975; J. Carmignac, Le

Tema martiriului, omniprezentă în cele două *Apologii*[123], se regăseşte de asemenea în *DT*. în capitolul 110, 11 ea apare alături de tema parusiei triumfale. Adversarul eshatologie este numit aici „omul nelegiuirii" şi „fiul pierzării", o nouă trimitere la 2 Tes. 2, 3. Tensiunea fragmentului reflectă o situaţie de persecuţie reală (110, 4): „Căci este un fapt cunoscut de toţi că, atunci când suntem decapitaţi, răstigniţi, aruncaţi înaintea fiarelor, în lanţuri, în foc şi în toate celelalte chinuri, noi nu ne îndepărtăm [din cauza asta] de la mărturisirea noastră, ci, dimpotrivă, cu cât nişte astfel de chinuri ni se întâmplă mai mult, cu atât şi numărul credincioşilor şi cinstiţilor de Dumnezeu, prin numele lui Iisus, sporeşte".

Aşadar, mesajul transmis este dublu. Primul se adresează torţionarilor romani şi constă în următorul paradox: cu cât ne veţi persecuta mai mult, cu atât va creşte numărul celor care cred în Iisus; înverşunarea voastră nu face decât să atragă prozeliţi. Al doilea mesaj se adresează iudeilor şi poate fi rezumat în termenii următori: persecuţiile creştine declanşate împotriva voastră sunt pe deplin meritate. „Dar dacă aţi fost daţi afară pentru că aţi luptat, atunci voi aţi suferit acestea pe bună dreptate, după cum, de altfel, toate Scripturile stau mărturie. Noi însă fără să facem ceva de felul acesta [...]" * (110). În această epopee a suferinţei, „blasfematorul", „omul nelegiuirii" sau „al lepădării de credinţă" nu joacă niciun rol; el este pur şi simplu invocat, fără ca vina sau acţiunile care i se impută să fie precizate. De aici, putem deduce că figura lui este absolut reprezentativă. Personajul a devenit un „operator teologic", un element convenţional al tradiţiei, invocat cu uşurinţă, fără a se avea în vedere un corespondent extratextual în plan istoric. *Dialogul cu Trifon* ne pare a fi primul martor din acest proces, deja încheiat, de formalizare, de instituţionalizare a figurii Anticristului, chiar dacă numele ca atare rămâne încă neformulat.

2. Cele două *Apologii*, *Dialogul cu Trifon* şi tratatul (care nu s-a

---

123 Saint Justin, Apologies, introd., text critic, trad., comentariu şi index de A. Wartelle, Paris, 1987.

* în traducere după textul francez citat (cf. nota 131): „învinşi fiind în război, a fost cu dreptate să îndureţi aceste suferinţe despre care mărturisesc toate Scripturile, noi însă nu am făcut asemenea vouă".

păstrat) *împotriva ereticilor* formează un vast proiect dogmatic[124], care acoperă mai multe domenii: teologie (diteism); cristologie (cele două parusii); eshatologie (mik nanism); demonologie; ereziologie etc. Tema „adversarului eshatologie" nu se bucură de un tratament special în *Dialogul cu Trifon*. Apologetul, aşa cum am văzut, atinge în treacăt această temă, insistând însă asupra iminenţei celei de-a doua parusii şi, implicit, asupra acţiunii concrete a „omului nelegiuirii" în prezent. În schimb, alte două teme – pe care ceva mai târziu Irineu le va încorpora în mitul Anticristului – revin în toate cele trei scrieri păstrate: tema demonilor stăpâni ai istoriei şi tema ereticilor, ca instrumente ale forţelor demonice.

Demonologia, prezentă în numeroase scrieri intertestamentare, ajunge la apogeu în creştinism. Resorturile psihosociale ale acestei campanii de stigmatizare a adversarilor au făcut obiectul mai multor cercetări, printre care şi cea a savantei americane Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, apărută în 1995. Pagels face o analiză fundamentală a procesului de demonizare a anumitor grupuri religioase – reprezentanţii iudaismului tradiţional, fariseii, păgânii, ereticii creştini – de către unele minorităţi radicaliste, aflate „în criză de identitate". Unul din capitolele cărţii sale este consacrat stigmatizării păgânilor de către Iustin.

Demonologia sa vizează exclusiv păgânismul. În *Dialogul cu Trifon*, se vorbeşte de două ori de Satan (cap. 79 şi 103), dar fără prea mare insistenţă. Faptul nu este întâmplător, căci, dacă ar fi invocat în prezenţa unui rabin, foarte strict în privinţa respectării tradiţiei biblice, istorioara apocrifă a căderii îngerilor, descrisă cu numeroase detalii în *2 Enoh*, filosoful nostru ar fi fost imediat sancţionat. Aceeaşi reţinere, din aceleaşi motive, după cum am văzut, şi în privinţa figurii Anticristului. În faţa unui public păgân, această figură ar fi reprezentat, dimpotrivă, un argument de primă importanţă. Miza principală a celor două *Apologii* este deculpabilizarea creştinismului în faţa puterii imperiale, în plan secundar se află sensibilizarea păgânilor şi eventuala lor convertire. Descoperim în Iustin un creştin înzestrat cu tehnica persuasivă şi puterea de seducţie proprii filosofiei. A.D. Nock a arătat în ce punct se întâlnesc, în fond, modelele filosofice păgâne (mai ales

---

[124] E.R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, lena, 1923, retipărită în 1968.

cel platonician), cu cel iudeo-creştin. Credinţa într-un adevăr unic şi salvator este definitorie pentru cele două atitudini spirituale**125**. În consecinţă, Iustin, convertindu-se la creştinism, nu a făcut decât să-şi convertească *ambiţia soteriologică* de tip platonic – filosofie a revelaţiei finale, *epoptice* – la creştinism – religie a revelaţiei iniţiale.

Această conversaţie este marcată de renunţarea la Satan, adică la „principele acestei lumi" şi, în acelaşi timp, zeul suprem al cultelor păgâne. Dumnezeu (ăpp TŢTOQ, în viziunea lui Iustin) l-a aşezat pe om ca stăpân al pământului, iar pe îngeri, păzitori ai tuturor celor de sub cer, inclusiv ai oamenilor (2 *Apoi*. 5, 3 – 4):

Dar îngerii, călcând orânduirea [rânduiala] aceasta, s-au lăsat biruiţi de amestecul cu femeile (yuvai Kwv pâţeaiv) şi au dat naştere la copii, iar aceştia sunt aşa-zişii demoni (ăaâpoveţ). [...] După aceasta, ei au prefăcut neamul omenesc într-o masă de sclavi: pe de o parte, prin anumite scrieri magice (payiK<I) v ypaqxiv), pe de alta, prin temeri şi pedepse pe care le aduc asupra lor (bră (poftov keu Tipwpuov, d>v ETtecpepov) şi, în fine, pe de altă parte, învăţându-i să le aducă jertfe şi tămâieri şi lâbaţiuni, de care au simţit nevoia după ce au fost robiţi de poftele patimilor. Şi au semănat printre oameni ucideri, războaie, adultere, desfrânări şi tot felul de răutăţi (<povoi>e, reoA. Epouţ, poixeâai; AKOA – aoacu; keu năoav kaki au).

În concepţia lui Iustin, demonii nu sunt zei: „Nu numai că [...] nu sunt drepţi, ci sunt nişte demoni răi şi nelegiuiţi care, în ceea ce priveşte faptele, nu se aseamănă nici măcar cu oamenii cei doritori de virtute"**126** (/ *Apoi*. 5, 4). Astfel, primul pas către demonizarea păgânismului constituie chiar demonizarea... demonilor. Pentru un creştin, Iustin spre pildă, cuvântul bai [iG) v are o conotaţie strict negativă; nu este la fel însă pentru un păgân. Pentru acesta din urmă, *daimonii* ar reprezenta divinităţile care asigură legătura dintre lumea celor nemuritori şi cea a muritorilor, dintre sfera cerească şi lumea pământească. În concepţia lui Iustin, demonii sunt esenţial răi, îngerii, esenţial buni; cei dintâi stăpânesc oamenii inspirându-le teamă (7

---

125 A.D. Nock, Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustin ofHippo, Londra, 1933, retipăr. 1998.

126 (I) 71£io0evte(; lipeîţ tou<; tocutoc Tipd^avtag Saîpovai; oi) povov pi) opOoîx; eîvcu <papev, aÂÂâ KctKoix; Kal avoaîouţ Seupovaţ, oî ouâe toîţ dpetf)v 7to0oOoiv avOpwTiou; râ<; itpaţeig op.oîa<; exouoiv.

Apoi. 5); natura adevăratului Dumnezeu este însă raţională. Teama şi raţiunea (Aoyoţ) se confruntă de-a lungul întregii istorii. Socrate este primul care a îndrăznit să denunţe tertipurile demonilor, dar aceştia au reacţionat prompt ridicându-i pe atenieni împotriva înţeleptului. La fel s-a întâmplat cu Iisus, Logosul întrupat. Mântuirea devine posibilă tuturor oamenilor, greci sau păgâni, în virtutea faptului că un Xoyoc; OTiepţia TIKOŢ există ascuns în adâncul sufletului fiecăruia. Această „sământă" iese la lumină în momentul botezului.

Cum a fost deci posibil ca oamenii să nu-l recunoască pe Iisus, Logosul prin excelenţă? Pentru că, explică Iustin, demonii au zădărnicit adevărata revelaţie, falsificând-o prin intermediul poeţilor păgâni. Aceştia cunoşteau previziunile profeţilor, dar nu le înţelegeau adevăratul mesaj. Mai exact, sensul profeţiilor veterotestamentare a fost intenţionat deformat de demoni. De exemplu, profeţia lui Moise din Geneză 49, 10 – 11 (LXX) – „10 Căpetenie nu va lipsi din [neamul lui] Iuda şi cârmuitor din coapsele sale, până ce va veni ce i-a fost hărăzit; el este aşteptarea neamurilor [păgâne], „îşi va lega mânzul de viţa de vie [...]. În vin îşi va spăla haina sa şi-n sânge de strugure, veşmântul său" – se află, după părerea lui Iustin, la baza mitului lui Dionysos, zugrăvit de demoni ca un creator al podgoriilor şi al misterelor dionisiace (*1 Apoi*. 5, 6). Mitul păgân spune că zeul, născut din Zeus şi din Semele, deşi devorat de Titani, s-a ridicat din nou la ceruri, aşa cum se întâmplă mai târziu cu Iisus. În realitate, prorocia lui Moise nu are nicio legătură cu mitul lui Dionysos, ea referindu-se în mod strict la înălţarea lui Iisus la cer, după înviere. Demonii – precursori, prin viclenia lor, ai viitorului Anticrist – se află la originea acestei mistificări (*1 Apoi*. 54). Creând un antimit, ei au reuşit, mai întâi să devieze atenţia oamenilor către un fals zeu şi apoi să treacă în umbră adevărata înălţare la ceruri a adevăratului Dumnezeu. În acest fel, demonii au falsificat aproape toate etapele importante sau caracteristicile revelaţiei creştine: naşterea din Fecioară (crearea mitului lui Perseu), vindecările miraculoase (crearea figurii lui Asclepios) etc. Singurul episod care nu a putut fi contrafăcut, consideră Iustin, este răstignirea, tocmai pentru că profeţiile despre acest episod sunt extrem de complicate, subtile şi bine codate. În plus, demonii au creat nu numai surogate ale revelaţiei, ci şi surogate ale cultului. De exemplu, ei au imitat grosier botezul sau descălţarea rituală la intrarea în lăcaşul de cult (7 *Apoi*. 62). Sacrificiile lor nu sunt nimic altceva

decât expresii ale terorii iraţionale. Demonii inspiră oamenilor viziuni onirice tulburătoare şi robesc sufletele lor prin intermediul magiei.

Aceleaşi creaturi malefice se găsesc la originea persecuţiilor: cea a profeţilor, a lui Socrate şi a filosofilor păgâni, în fine cea a creştinilor. Aici, instrumentele nu mai sunt poeţii sau creatorii miturilor, ci oamenii politici, în speţă, împăraţii. Fiecare persecuţie împotriva creştinilor este o manifestare a puterii demonilor. Aşa cum subliniază Elaine Pagels, Iustin proiectează evenimentele personale şi politice într-un cadru cosmic, conflictele între doi indivizi sau două comunităţi devenind astfel conflicte între două principii cosmice.

În fine, demonii acţionează prin intermediul ereticilor, al falşilor creştini. Dacă faţă de poeţii şi împăraţii păgâni apologetul manifestă o oarecare condescendenţă – dând de înţeles că aceştia au păcătuit nu din vina lor, ci din neştiinţă –, în privinţa ereticilor poziţia sa devine tranşantă. Aceştia din urmă trebuie pedepsiţi aspru deoarece ei acţionează în deplină cunoştinţă de cauză, în slujba diavolului. Ereticii denunţaţi ca „demonofori" sunt: Simon Magul, căruia romanii i-au ridicat chiar o statuie; Menandru, discipolul celui dintâi, mag renur. iit în Antiohia, şi Marcion, predicator al doctrinei despre două divinităţi diferite: a Legii Vechi şi a Legii Noi (7 *Apoi*. 26 şi 56; *DT*, 82). Pe scurt, „demonii despre care vorbim nu se străduiesc să facă altceva decât să îndepărteze pe oameni de Dumnezeu, Care i-a creat şi de Cristos, Primul-Născut al Său. Astfel, pe cei ce nu sunt în stare să se ridice de la pământ, i-au pironit şi-i pironesc de lucrurile pământeşti şi cele făcute de mâna omenească, iar pe cei ce înaintează spre contemplarea celor dumnezeieşti îi ocolesc şi, dacă nu dau dovadă de o judecată înţeleaptă şi nu duc o viaţă curată şi lipsită de patimi, îi atrag la impietate" (7 *Apoi*. 58).

În lupta sa înverşunată împotriva falsei gnoze creştine, Irineu avea să reia multe dintre argumentele predecesorului său, în primul rând, principiile demonologiei sale. Episcopul de Lyon, mai puţin experimentat în filosofie, întoarce spatele duşmanului din exterior, concentrându-se exclusiv asupra războiului cu duşmanul interior. În mijlocul acestei lupte ideologice îşi va face apariţia pentru prima dată Anticristul, în toate caracteristicile sale. De altfel, mai multe trăsături ale caracterului său – răutatea, viclenia, diversiunea, disimularea, infatuarea – ca şi multe dintre metodele sale de „convingere" – abilitate sau forţă – apar deja *in nuce* la „îngerii cei răi" de la Iustin.

Irineu îi preia şi îi transpune la scară umană, tot într-un context demonologie, aşa cum vom vedea în capitolul următor.

Sinteza şi concluzia capitolului

Peerbolte a sintetizat foarte bine datele acestei perioade pe care tocmai am trecut-o în revistă şi care constituie preludiul propriei noastre cercetări. El remarcă în toată această perioadă şapte tradiţii diferite": apogeul răului (2 Tes.; Mc. 13; Apoc.; *Didah*.) \ falsul profet (2 Tes.; 1 şi 2 Ioan; Mc. 13; Apoc.; *Didah*.) \ tiranul eshatologie (2 Tes.; *Dida*h; *Barnaba*) \ fiarele (Apoc.); Beliar (1 şi 2 În Apoc.); atacul din partea păgânilor (Apoc.); *Nero redivivus* (Apoc.; *Urc*. *Is*.). Primele patru tradiţii sunt foarte bine reprezentate. În afara acestora, se impune să amintim prezenţa pregnantă a Cărţii lui Daniel, menţionată în aproape toate textele analizate. Există, fără îndoială, o puternică presiune exercitată de Cartea lui Daniel asupra gândirii comunităţilor creştine din secolele I şi II, presiune datorată în primul rând climatului de aşteptare mesianică, de teamă şi de persecuţie în care aceste comunităţi sunt obligate să trăiască. Profeţiile lui Daniel au influenţat mai ales Apocalipsa**127**; aceasta reia pasaje, chiar secvenţe întregi din Daniel. Aceste două texte la care se adaugă 2 Tes. 2, 1-17 formează un fel de „canon minimal" al tradiţiei anticristologice**128**.

Cu toate acestea, mitul propriu-zis nu este deocamdată constituit. Numele personajului, care îşi face apariţia în cele două epistole ale lui Ioan, rămâne destul de generic, referindu-se, într-o primă fază, exclusiv la profeţii care predică false învăţături. Abia cu Irineu – într-o etapă de *decantare* dogmatică şi de radicalizare a conflictului dintre iudei şi creştini (după răscoala lui Bar Kokhba) – numele respectiv va unifica în jurul său toate tradiţiile întâlnite până aici şi va dobândi o conotaţie conflictuală foarte pronunţată (mai ales la Hipolit). Naşterea mitului se datorează triplei întâlniri a mitologiei, a Scripturilor şi a istorie, întâlnire care s-a produs pentru prima dată în cartea a V-a (cap. 25 – 30) a tratatului lui Irineu, *Aduersus haereses*. Mărturisim că am fost cuceriţi de teza lui Peerbolte, care pune în paralel „dezvoltarea" – *sistematizarea* am spune noi mai degrabă – mitului Anticristului cu evoluţia concepţiilor eshatologice în

---

127 Despre influenţa Cărţii lui Daniel, cf. G.K. Beale, Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John, Lanham, 1984.

128 Cf. tabelele recapitulative de la sfârşitul acestui capitol.

creştinismul primar. Într-adevăr, pe măsură ce momentul primei veniri a lui Cristos se îndepărtează, comunităţile resimt nevoia de a stabili anumite concepţii eshatologice, care aduc justificări credibile întârzierii celei de-a doua parusii. Această întârziere este fie *explicată*, prin introducerea unor elemente noi (*katechonul* de la 2 Tes. 2, 6), fie pur şi simplu *negată*, prin intermediul unei exegeze radicale, care insistă asupra actualităţii eshatonului, dată fiind proliferarea mişcărilor eretice (1 şi 2 În *Didahia*). Este vorba de faimosul tandem *nondum/i-am* („nu încă" / „deja") despre care vorbeşte Oscar Cullmann în *Christ et le temps* şi pe care Peerbolte este bucuros să îl adopte[129]. Acceptând această schematizare, trebuie să recunoaştem că mitul Anticristului face legătura între două poziţii extreme, dat fiind că preconizează în acelaşi timp o eshatologie „deja" împlinită – prin prezenţa ereticilor (= „anticriştii") în lume – şi o eshatologie „nu încă" împlinită prin întârzierea lui Anticrist-Stăpânitor al lumii. *Sistematizarea* acestui mit va fi realizată abia în a doua jumătate a secolului al II-lea, prin Irineu de Lyon, primul teolog care a propus o viziune de ansamblu asupra doctrinei creştine. El este cel care va face ampla sinteză, de care am amintit deja, între datele mitologiei, ale Scripturii şi ale istoriei – răscoala lui Bar Kokhba a jucat un rol important în configurarea mitului – propunând prima viziune „dogmatică", potrivit expresiei lui Peerbolte, a scenariului anticristologic.

Tabelul 1

Motive anticristologice prezente în Cartea lui Daniel (capitolele 2, 7 – 12)

Motive
Războiul cosmic Succesiunea imperiilor
Cornul cel mic
Piatra care loveşte colosul
Cei trei regi învinşi
Blasfemiile împotriva lui Dumnezeu
Schimbarea sărbătorilor
Oprirea jertfei neîncetate
Ocuparea templului

---

129 L. Peerbolte, Antecedents..., pp. 218-219.

Persecuţia sfinţilor
Trei ani şi jumătate de persecuţii
Perversitatea
Amăgirea
Apostazia
Regele nelegiuit, pervers şi distrugător
Regele din Nord şi regele de la Miazăzi
Mândria
Moartea fiarei
Tulburările
Sfârşitul veacurilor
Cele 70 de săptămâni de ani
Cetatea sfântă
Fiul Omului împărăţia cea veşnică a sfinţilor Judecata
Capitole
8, 10
2, 31-33 („chipul" sau statuia); 7, 1 – 8 (cele patru fiare); 7, 17.23 – 24 7, 8.19 – 21.24; 8, 9 2, 34; 8, 25
7.24
7, 25; 11, 36
7.25
8, 11; 9, 27; 11, 31; 12, 11
8, 11-12; 9, 26; 11, 31
7, 25; 8, 24; 9, 26; 11, 33; 12, 7
7, 25; 8, 14 (3600 de zile); 9, 27; 11, 44;
12, 7; 12, 12 – 13
8, 12.23; 9, 24
8, 25; 11, 23 – 25
11, 32
8, 23; 9, 26.27 11, 6 – 40, 8, 25; 11, 36 – 37 7, 11.26 12, 1
8, 19; 10, 14; 11, 35.40; 12, 4 4
9, 2.25 – 27
9, 24.26
7, 13
2, 44; 7, 14.18.22.27; 9, 24 12, 2
Motive
Cei doi martori
Cutremurul cel mare

Balaurul/diavolul/Satan
Războiul cosmic
Proslăvirea fiarei
Războiul împotriva sfinţilor
Prima fiară
Legenda lui Nero
Blasfemiile
Cea de-a doua fiară
Minunile
Amăgirea
Idolatria
Profetul mincinos
Persecuţia
Semnul (666)
Desfrânata cea mare/Roma
Apostazia
Moartea fiarei împărăţia de o mie de ani
Victoria finală şi împărăţia lui Cristos
Gog și Magog
Capitole
11, 3 – 12 11, 13
12, 3.9; 12 – 13; 13, 2; 13, 4; 20, 2; 20, 10
12, 7 – 9
13, 8.12
12, 17; 13, 7
13.18.12 13, 3.12; 17, 8 – 18 13, 5.6; 17, 3 13, 11
13.13
13.14 13, 14 13, 13 – 15 13, 15; 17, 6 13, 16 – 18
17, 1; 2 – 14; 17 – 18 17, 2
17, 8; 19, 20
20.2 – 3
Tabelul 2
Motive anticristologice prezente în Apocalipsa lui Ioan
12, 10; 17, 14; 20, 4 20, 8
Tabelul 3
Motive anticristologice prezente în 2 Tesaloniceni 2, 3 – 12
Motive Ve
rsete

Apostazia	3
Omul nelegiuirii	3; 8
Fiul pierzării	3
Mândria	4
Uzurparea	4
Ocuparea templului	4
Katechonul	6; 7
Taina fărădelegii	7
Unealta lui Satan	9
Semnele şi minunile	9
Înşelăciunea şi amăgirea	10
Puterea rătăcirii	11
Judecata celor necredincioşi	12
Parusia lui Cristos şi nimicirea Celui nelegiuit	8

Tabelul 4

Tradiţiile adversarului eshatologic (de la Evanghelia după Marcu, cap. 1 – 3, la Iustin) **130**

Apogeul Falsul Tiranul Beliar Monştrii Atacul eshafinal *redivivus* tologic al păgânilor	*Nero* răului profet			
2 Ţes.	X	X	X	X
1 şi 2 În	X	X		X
Mc. 13				
Apoc.	X	X		
Petru				

130 Am reluat, cu mici modificări, tabelul prezentat de L. Peerbolte, Antecedents..., p. 211.

Apoc. În		X		X	X	X
Didahia 16/Iustin	X	X	X			
Pseudo*Barnaba* 4	X		X			
Urc. Is.	X	X	X	X		

Capitolul II
Irineu al Lyonului:
Incipit uita Antihrişti
Introducere

Irineu (cca. 130 – 200) propune prima versiune completă, autonomă, a mitului Anticristului. Putem afirma, fără a risca prea mult să ne înşelăm, că el face mai mult decât să propună acest mit, el este în fapt *creatorul* său, cel care îl impune tradiţiei ulterioare. Chiar dacă, în timp, unele elemente s-au modificat, altele fie au dispărut, fie au fost înlocuite, structura globală şi sensul mitului se păstrează intacte.

Un mit rămâne viu, continuă să *funcţioneze* în cadrul unei comunităţi religioase, atât timp cât transmite un mesaj existenţial, adică, atât timp cât el poate fi revalorificat, reinterpretat, retrăit, asumat chiar, în mod efectiv, de către toţi membrii comunităţii. Versiunea propusă de Irineu constituie, pentru noi, un prim exemplu de valorificare a celor patru tradiţii precreştine menţionate în Introducere, într-un context cultural creştin. Cele patru tradiţii nu ar fi creat niciodată un mit atât de solid, menit unei cariere aproape bimilenare, în afara unei situaţii existenţiale determinante, catalizatorul care le uneşte într-o configuraţie nouă şi necesară. Altfel spus, tradiţiile tiranului eshatologic, falsului profet, diavolului şi confruntării dintre două principii primordiale (*kaoskampf*) nu s-ar fi

concretizat niciodată, prin Irineu, ca mit al Anticristului, dacă Biserica nu s-ar fi confruntat de-a lungul primei jumătăţi a secolului al II-lea cu o serie întreagă de obstacole traumatizante care i-au marcat evoluţia.

În opinia noastră, trei dintre aceste evenimente au jucat un rol determinant în sistematizarea şi în instituţionalizarea mitului: 1) apariţia ereziilor creştine şi, progresiv, crearea unei „conştiinţe ortodoxe", prin formarea ideii de tradiţie, a celei de canon normativ etc.; 2) agravarea conflictului dintre Stat/Imperiu şi Biserica aflată în plin efort de a-şi constitui o „personalitate" proprie, o individualitate instituţională bine definită; 3) separarea creştinismului de matricea sa iudaică, episodul revoltei lui Bar Kokhba jucând un rol semnificativ. Mitul Anticristului este, aşadar, rezultatul acţiunii unei serii de „operatori" mitologici precreştini, reînviaţi şi revalorificaţi într-un context istoric special, extrem de tensionat, şi în cadrul unei religii al cărei mesaj originar rămâne fundamental apocaliptic. Nu întâmplător acest mit care apare în „versiune integrală" la primul teolog creştin este susţinut de un întreg eşafodaj de pasaje din Scriptură. Aspectul de „construcţie hermeneutică" al mitului nostru trebuie avut permanent în vedere. Ca „religie a Cărţii", creştinismul nu poate nicidecum „să promoveze" o credinţă pe care Biblia nu o poate legitima. Orice „mit" creştin – în sensul pe care l-am explicat deja în „Cuvântul înainte" – se regăseşte în Vechiul Testament; de aici funcţia esenţială, indispensabilă chiar, a exegetului. Drept urmare, tradiţiile mitologice, exegeza Scripturilor şi istoria sunt elemente absolut necesare pentru înţelegerea naşterii anticristologiei „sistematice".

Expunerea lui Irineu despre Anticrist ocupă capitolele 25 – 31 ale cărţii a V-a[131] a amplului tratat polemic *Aduersus haereses*; singurele versiuni integrale ale acestuia se păstrează în latină şi armeană. Antonio Orice a consacrat un întreg volum de mai multe sute de pagini traducerii şi comentării capitolelor amintite, volum care a constituit pentru noi principala sursă de inspiraţie şi principalul partener de dialog[132]. Ceea ce diferenţiază demersul nostru de cele

---

131 Am utilizat ediţia A. Rousseau el alii, Irenee de Lyon, Contre Ies heresies, livres I-IV, 10 voi., Paris. Livre I = SC 263-264; livre II = SC 293-294; livre III = SC 210-211; livre IV = SC 100; livre V = SC 152-153. Pentru ultima carte am avut permanent la îndemână ediţia lui Antonio Orbe, cf. nota următoare.

132 Teologia de San Ireneo, voi. 3, Madrid-Toledo, 1988.

anterioare, în marea lor majoritate, inclusiv de cel al părintelui Orice, este intenţia de a înţelege figura Anticristului nu din perspectivă diacronic-evolutivă, asemenea lui Bousset, structuralistă, asemenea lui Jenks, sau, încă şi mai puţin, teologică, asemenea lui Orice, ci „funcţională", în sensul de a lăsa mitul să vorbească *în însuşi cadrul istoric şi teologic al textului irenian*.

În opinia noastră, Irineu reprezintă un moment semnificativ în istoria anticristologiei, nu pentru că se apleacă *cu prioritate* asupra studiului figurii adversarului eshatologic, ci, pur şi simplu, pentru că el este *primul mare teolog sistematic* al Bisericii, contribuţia sa la dezvoltarea anticristologiei fiind la fel de importantă ca şi contribuţia la dezvoltarea ereziologiei sau a teologiei istoriei. Ca să nu fim rău înţeleşi, precizăm că nu avem nici cea mai mică intenţie de a minimaliza contribuţia episcopului lyonez la constituirea unei anticristologii sistematice. Dorinţa noastră este de a revaloriza această contribuţie în relaţie cu diferitele aspecte ale gândirii sale. Vom întreprinde, aşadar, o analiză dinamică, diacronică şi sincronică în acelaşi timp, a capitolelor respective, în scopul de a înţelege atât sensul structurii mitico-literare, cât şi *funcţia* teologică, chiar ideologică, a figurii Anticristului.

Irineu[133] redactează *Aduersus haereses* – tratat adresat unui confrate din Asia Mică – sub domnia lui Commodus (180 – 192) şi sub pontificatul lui Eleuterius (175 – 189), într-o perioadă cuprinsă între anii 180 şi 189. Antonio Orice propune, cu aproximaţie, anul 185. Autorul, un oriental educat probabil în Smirna, emigrează, destul de tânăr fiind, în Occident unde este numit episcop de Lyon, succesor al lui Potinus, martirizat în 177 (Eusebiu, *HE*, V, 1, 29 – 31; 5, 8). Tratatul este redactat pe etape, fiind destinat unor clerici din Asia, atraşi de curentele gnostice. Cum Irineu se bucura de o bună reputaţie în Biserică, i se cer explicaţii în legătură cu concepţiile anumitor „confraţi", eretici care trec drept creştini adevăraţi în ochii păgânilor. În cartea I episcopul descrie câteva sisteme gnostice cu caracter

---

133 Iată bibliografia selectivă despre Irineu, pe care am utilizat-o: A. Benoît, Saint Irenee. Introduction ă l'etude de sa theologie, Paris, 1960; A. Orbe, Antropologia de San Ireneo, Madrid, 1969; G. Jossa, Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica delT Aduersus haereses di Ireneo di Lione, Napoli, 1970; E. Romero-Pose (ed.), Pleroma: Satus carnis. Homenaje a Antonio Orbe, S.J.,

esoteric. Iată, primul punct inedit, unic chiar, într-o vreme în care grupurile eretice nu îşi descopereau conţinutul doctrinei lor decât unui cerc restrâns de iniţiaţi. În cartea a II-a, autorul „demontează" piesă cu piesă mecanismul sistemelor respective, denunţându-le drept simple, dar primejdioase inovaţii necreştine. Cărţile a III-a şi a IV-a reiau punctele condamnate anterior pentru a le opune adevăratei învăţături transmise de Apostoli. Principala problemă asupra căreia se concentrează Irineu este unitatea Revelaţiei, care implică identitatea necondiţionată a Dumnezeului Vechiului Testament cu cel al Noului Testament. Sistemele eretice disting între un Dumnezeu „adevărat", izolat într-o pleromă atopică, Tatăl, şi un Demiurg slab, înşelător, uşor fanfaron, considerat creatorul lumii materiale. Marcion ajunge chiar să distingă între Dumnezeul Vechiului Testament şi cel al Noului Testament, reproşându-i celui dintâi caracterul crud şi vindicativ.

Se cuvine amintit, fapt remarcat de Antonio Orice în introducerea comentariului său, că adversarii lui Irineu din cartea a V-a nu sunt în mod direct grupările eretice, ci preoţii ortodocşi atraşi de interpretarea spirituală a Scripturii, cu toate consecinţele care decurg din aceasta: devalorizarea cultului lui Dumnezeu în templu; respingerea ideii de *salus carnis*\ diminuarea tensiunii apocaliptice; pierderea nădejdii în a doua parusie.

Într-adevăr, alungarea iudeilor din Ierusalim de către Hadrian, ca urmare a represiunii revoltei lui Bar Kokhba, a avut repercusiuni indirecte asupra modului de viaţă şi a cultului creştin. Eusebiu spune că din acel moment creştinii din Ierusalim renunţă la practica circumciziei, interzisă de împăratul filosof, sincronizându-se astfel cu creştinii din „diaspora". Acest proces este dublat de asimilarea metodei alegorice de interpretare a Scripturii şi, implicit, de negarea importanţei templului, văzut ca element accesoriu şi caduc în istoria mântuirii. Irineu reacţionează împotriva acestor tendinţe, adoptând poziţia tradiţiei reprezentate, în opinia sa, de Pavel, Ioan, Policarp şi Iustin. El opune spiritualismului extrem al gnosticilor un materialism moderat, dictat de împrejurări, vizibil îndeosebi în doctrina sa milenaristă**134**.

---

134 Potrivit credinţei milenariste, înaintea sfârşitului lumii va avea loc o înviere, a sfinţilor care, timp de o mie de ani (Apoc. 20,2), vor domni împreună cu Cristos pe pământ.

Cartea a V-a poate fi împărţită în trei secţiuni1. Prima (1-15) se ocupă de mărturiile lui Pavel despre învierea trupurilor; a doua (15 – 24) insistă asupra identităţii dintre Dumnezeu-Creatorul şi Dumnezeu-Tatăl pornind de la trei evenimente din viaţa lui Iisus: vindecarea orbului din naştere (În 5, 14; V, 15 – 16), răstignirea (16, 3 – 20), ispitirea lui Cristos în pustie (21-24). Cea de-a treia secţiune (25 – 36) vorbeşte despre Anticrist (25 – 30) şi despre *millenium* (31-36). Pentru o analiză mai uşoară propunem schema următoare a fragmentului V, 25 – 30:

Anticristul tiran eshatologic

25, 1 – 2 Diavolul vrea să fie adorat ca dumnezeu prin figura Anticristului; acesta va apărea ca un tiran, recapitulând apostazia diavolului; 2 Tes. 2, 3 – 4; instalarea în templul Dumnezeului adevărat (Mt. 24, 15 – 17);

25, 3 – 5 Daniel 7 şi 8; cele zece coarne; cele patru fiare; 2 Tes. 2, 8 – 12; 26, 1 împărţirea imperiului, semn al venirii Anticristului; Apoc. 17, 12 – 14; Mt. 12, 25; Dan. 2.

Excurs teologic despre necesitatea Judecăţii de Apoi

26, 2 – 28, 2 împotriva blasfematorilor; diavolul lucrează făţiş după prima venire a Domnului; apostaţii vor avea soarta Satanei; ei neagă Judecata întrucât se simt vinovaţi; dacă nu va fi nicio Judecată, atunci la ce bun a doua venire a lui Cristos?; apostaţii se separă de bunăvoie de Dumnezeu, de aceea vor primi pedeapsa veşnică; pentru a le satisface credinţa perversă, Dumnezeu le va trimite o „putere de rătăcire", *operaţio erroris* (2 Tes. 2, 11); ei vor avea parte de o antimentuire, prin minciună.

Anticristul magician şi pseudotaumaturg; *alte precizări biografice*

28, 2 – 30. Această *operaţio erroris* va fi Anticristul; Apoc. 13, 2 – 14; cele două fiare; virtuţile magice ale Anticristului; falsele minuni; cifrul 666 şi tradiţia „săptămânii milenare"; excurs teologic: chinurile (0 Aâvrii) şi persecuţiile fac parte din planul divin; ele ajută la maturizarea credinţei; cifra Anticristului este 666, de trei ori 6, întrucât personajul recapitulează toate apostaziile, de la căderea îngerilor până la el: 600, anii lui Noe; 60 + 6, dimensiunile statuii lui Nabucodonosor.

30, 1 – 4 Trei nume a căror valoare numerică este 666: LATEINOS, EUANTHAS, TEITAN; deşi Irineu se arată mai curând

favorabil celei din urmă variante, el respinge orice identificare prematură; venirea lui Iisus şi inaugurarea regatului sfinţilor; a şaptea zi milenară.

Figura Anticristului şi structura mitului

Mitul Anticristului se află înserat în discursul despre *ultima tempora*, fiind folosit pentru a demonstra esenţa mincinoasă a diavolului. Acesta punctează istoria omenirii prin trei intervenţii decisive: în rai – îl ispiteşte pe Adam prin intermediul Evei (21, 1); în pustie – îl ispiteşte pe Iisus, la sfârşitul celor patruzeci de zile de post (21, 2); *sub Antichristo* (25). Potrivit interpretărilor gnostice, invocate de Irineu, Demiurgul este cel care îi înşală pe protopărinţi, interzicându-le să mănânce din pomul cunoaşterii binelui şi răului, în timp ce şarpele nu face decât să spună adevărul. Această interpretare antrenează consecinţe grave la nivel teologic; şarpele, asimilat de o bună parte a tradiţiei creştine diavolului (*Apoc*., Iustin etc.), devine aici prietenul omenirii, iar Demiurgul, principalul său duşman. Irineu respinge această exegeză, negându-i legitimitatea.

În capitolul 27 (1 – 2) al cărţii a II-a, el enunţă principiul, singurul valabil pentru hermeneutica creştină, potrivit căruia orice pasaj obscur sau ambiguu din Scriptură trebuie citit şi descifrat în lumina pasajelor clare:

O minte limpede, circumspectă, cucernică şi iubitoare de adevăr se întoarce către lucrurile pe care Dumnezeu le-a pus la îndemâna oamenilor şi care alcătuiesc domeniul cunoaşterii noastre. Asupra acestor lucruri inteligenţa se va apleca cu toată ardoarea sa, în acestea va progresa, deprinzându-le cu uşurinţă prin exerciţiu de zi cu zi. Iar acestea nu sunt altceva decât tot ceea ce se află limpede, fără ambiguitate, în cuvinte potrivite, în Scriptură (*aperte et sine ambiguo ipsis dictionibus posita sunt în Scripturis*). De aceea parabolele trebuie înţelese în lumina lucrurilor lipsite de ambiguitate (*parabolae debent non ambiguis adaptori*): în felul acesta, interpretul le va interpreta neprimejdios, parabolele vor fi interpretate de toţi asemănător, iar trupul adevărului va rămâne întreg, armonios alcătuit şi ferit de orice amputare. Dimpotrivă, raportarea lucrurilor care nu sunt clar exprimate şi nu cad sub înţelegerea noastră la interpretări ale parabolelor pe care fiecare şi le închipuie după bunul plac este o nesăbuinţă: în acest chip, într-adevăr, nu va exista nicio regulă a adevărului pentru nimeni, ci vom vedea cum se ivesc adevăruri

antagoniste şi teorii contradictorii, cum se întâmplă la filosofii păgâni cu problemele pe care ei le dezbat. Într-o atare perspectivă, omul va căuta totdeauna şi nu va afla niciodată, întrucât a respins metoda care i-ar fi îngăduit să afle.

Afirmaţiile Scripturii referitoare la diavol fac parte, în concepţia lui Irineu, din categoria afirmaţiilor sigure, lipsite de orice ambiguitate, cel puţin în privinţa episoadelor ispitirii lui Adam şi a lui Iisus. De aici putem deduce că adversarul lui Dumnezeu va avea acelaşi comportament la sfârşitul lumii.

Pe de altă parte, Irineu respinge viziunea pandemonică a lui Iustin, de care am vorbit deja. Pentru el, cosmosul nu se află sub stăpânirea diavolului, ci a lui Dumnezeu, cel ce rânduieşte împăraţii şi supraveghează îndeaproape acţiunile lor. Răul se strecoară totuşi furiş în trama divină şi, dacă nu o poate destrăma complet, poate cel puţin să-i încurce iţele. El îşi atribuie titlul de „stăpân al lumii" în fiecare dintre cele trei momente menţionate. La rândul său, Anticristul, „purtând în sine toată puterea diavolului (*omnem suspiciens diaboli virtutem*) \ va veni nu ca un rege drept (*legitimus*), nici ca unul supus lui Dumnezeu şi ascultător faţă de legea sa, ci ca un necredincios (*impius***135** et *iniustwr*) şi fără de lege (*sine lege*), ca un apostat (apostata), un nedrept (*iniquus***136**) şi un ucigaş (*homicida***137**), ca un tâlhar (*latro***138**), recapitulând în sine apostazia diavolului" (V 25, l) **139**.

Termenul. Anticrist", după cum am văzut, are două sensuri principale: adversar al lui Cristos şi uzurpator al titlului şi funcţiei mesianice. Anticristul îşi începe activitatea printr-o serie de înşelăciuni, dar este curând obligat să recurgă la violenţă. Prin

---

135 Cf. Apoc. 13,2; 2Tes. 2,3.9.

136 Lc. 18,2-5: parabola judecătorului nedrept şi a văduvei stăruitoare.

137 ocvOpwrcoKTâvoţ, termen caracterizând diavolul la Ioan (8,44). Cf. V, 23, 2. Anticristul urăşte oamenii. Cf. Evanghelia lui Filip, 42.

138 Cf. de asemenea III, 18, 7 şi V, 24, 4. Apostazia şi înşelăciunea sunt nedespărţite. Cf. G.J.M. Bartelink, „Les demons brigands", în Vigiliae christianae, 21, 1967, pp. 12-24. Satana apare ca latro la Commodian, Instr., I 25, 3; Carm. Apoi, 183, precum şi în aproape toate exegezele patristice la episodul samariteanului milostiv Lc. 10,29-37 (Orbe, Teologia..., p. 8).

139 Anticristul ar fi, potrivit formulei lui A. Orbe, un diabolus rediuiuus. Iată de ce el va avea toate trăsăturile acestuia, fără însă a se confunda cu el. Irineu îl descrie ca

intermediul său, diavolul doreşte să se facă adorat şi slăvit ca Dumnezeu şi împărat absolut.

Într-o primă fază, Irineu îşi caracterizează personajul ca dvxi Oeoţ şi ctvTI/pioxoţ**140**. La Sfinţii Părinţi, ambii termeni sunt aproape sinonimi, având un sens strict negativ. Într-adevăr, într-o mentalitate de tip politeist, termenul avTÂO – cot; semnifică cel mai adesea „asemănător lui Dumnezeu", referindu-se la un erou, la un individ ieşit din comun (la Homer, de exemplu, II. 1, 264; 3, 186; 4, 88; 5, 168; 12, 408; *Od*. 1, 70; 3, 414; 4, 571). În acest caz, particula dvTÎse foloseşte cu sensul particulei 100<; (avn Oeoţ = ioo Oeoq). Pentru mentalitatea monoteistă, iudaică sau creştină, cuvântul are un sens negativ: avu Oeoe; este cel „care se opune lui Dumnezeu" sau Legii sale.

La Philon, întâlnim cele două sensuri ale adjectivului. Sensul pozitiv apare, de exemplu, în *Poster*. 37, în care alexandrinul vorbeşte de spiritul (vo Og) care „ţine loc de Dumnezeu", dvu Oeoţ. În schimb, în capitolul 123 al aceluiaşi tratat, termenul este întrebuinţat cu sensul peiorativ, „care se opune lui Dumnezeu". El desemnează de mai multe ori Egiptul sau pe Faraon (*Confus*. 88; *Congr*. 118; *Fug*. 140; *Somn*. II, 183). La autorul scrierii *De congressu*, notează Monique Alexandre, „adjectivul dvu Oeoţ implică mai puţin lupta împotriva lui Dumnezeu, cât efortul pentru a-l egala. Deşi termenul nu este biblic, el trimite la Gen. 3, 6, Is. 14, 14. Tema rivalităţii lui Faraon cu puterea lui Dumnezeu, constantă în Exod, este dusă până la alegorie de Philon. Acesta vede în Faraon spiritul care îşi arogă puterea sau independenţa sau se vede dobândindu-le prin Egipt, trupul"**141**. Creştinismul va merge încă şi mai departe stabilind o echivalenţă, cu bază teologică, între dvxî Oeoi; şi avâi xpi OTOŢ. Într-adevăr, cel care se opune lui Dumnezeu se opune de asemenea lui Cristos şi invers. Cu sensul acesta, adjectivul va apărea mai târziu la Ignaţiu, *Epist*. 5, 12, 3; Didim, *în Zacch*. I, 393; Grigore de Nazianz, *De Spir*. *Sancto*, cap. 26; Ioan Hrisostom, *Adu*. *Jud*., *PG* 48, col. 907; *În Matth*., *PG* 48, col. 32.220.224; *În Jo*. *PG* 59, col. 140 etc.

Să ne întoarcem însă la Irineu. Aşa cum Iisus recapitulează

---

140 In legătură cu acest subiect, cf. G. Ruhbach, „Zum Begriff dvti'Oeoţ in der alter Kirche", în Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 92, 1966, pp. 372-384.

141 Philon din Alexandria, Congr., Paris, 1967, p. 189.

momentele esenţiale ale istoriei mântuirii, tot astfel Anticristul recapitulează „întreaga apostazie a diavolului". Ideea de *recapitulatio* (& vaKeepa AouG) oie), după cum bine se ştie, constituie firul roşu al concepţiei sale teologice[142]. Irineu reia această temă a lui Pavel (El. 1, 9 – 10), dar îi conferă o amploare şi o profunzime cu totul proprii. Iată fragmentul paulin: „El ne-a făcut cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotinţă, astfel cum hotărâse întru Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi unite întru Cristos (ava Ketpa Xatciooto Oat xă Tirivâa ev tw Xpioxă), xetent Tolg ocupavoaţ Kai xă eroi xfje; yâţe)".

E. Scharl[143] distinge trei momente în teologia recapitulării lui Irineu: proiectul *recapitulatio*, prezent deja în creaţia originară; împlinirea acestui proiect în centrul istoriei prin întruparea lui Dumnezeu în persoana lui Cristos; încheierea lui la finele istoriei. Acest proiect va fi imitat sau, mai bine zis, contrafăcut de diavol, a cărui principală ocupaţie constă în a împiedica prin orice mijloace împlinirea iconomiei mântuirii.

„În păcatul lui Adam", notează Antonio Orice, „apostazia diabolică care l-a generat rămâne ascunsă în sine. Ea se manifestă însă, în mod vizibil, prin neascultarea lui Adam. La fel stau lucrurile şi în cazul Anticristului. Deşi latura sa interioară – adică apostazia diabolică – este invizibilă, ea se va revela în activitatea exterioară desfăşurată până acolo încât va ajunge să fie slăvit de oameni. Puţin îi pasă de oameni ca oameni. Aceştia nu-l interesează decât ca adoratori ai lui Cristos şi ai Dumnezeului Creator. Îndepărtându-i de la adevăratul cult al unsului Domnului, el obţine ceea ce caută: să-i rupă pe oameni de Creatorul lor. Ceea ce se întâmplă cu ereticii"[144]. Pentru diavol, ca şi pentru Anticrist, fiinţa umană nu are nicio valoare în sine, nu reprezintă decât un instrument de care cel răzvrătit se slujeşte pentru

---

142 Pe această temă, cf. A. d'Ales, „La doctrine de la recapitulation en saint Irenee", în Recherches de sciences religieuses, 6-7, 1916, pp. 185-211; R. Potter, „St Irenaeus and

143 E. Scharl, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Kdrperwelt, Fribourg, 1941. apud B. Sesboiie, „Economie du salut et recapitulation dans la theologie d'lrenee de Lyon", în Connaissance des Peres de l'Eglise, 82, pp. 36-50.

144 Teologia..., p. 11.

a „lovi" mai bine în Dumnezeu.

Anticristul recapitulează istoria răului, fiind în acelaşi timp un personaj caracterizat prin unicitate. El detronează toţi idolii tradiţionali „spre a-i convinge pe ceilalţi că el este Dumnezeu" (25, 1). Până la cea de-a doua venire a lui Iisus, acţiunea diavolului este diversă, contorsionată, complicată. Varietatea, multiplicitatea, caracterul pestriţ (teoiki Aâoc) **145** constituie apanajul oricărei acţiuni demonice/eretice (ereziile se dovedesc false învăţături tocmai prin caracterul lor multiplu şi adesea ireconciliabil). Plină de pete, aşadar, pestriţă, este şi pielea leopardului din viziunea lui Daniel (*AH*, V, 33, 4); *uarius* este de asemenea folosit ca epitet al şarpelui ispititor (AH, III, 9, 1). „Diavolului, şarpele străvechi", notează Antonio Orice, „îi plac nu numai lucrurile *variate*, dar şi cele *complicate* (*tortuoso*). Înainte de Anticrist el se manifestă printre păgâni prin multe lucruri abominabile. Odată cu Anticristul îşi va schimba tactica. De la *variat* va trece *în chip complicat* la *un singur* idol, pentru ca, prin intermediul acestuia, să fie adorat în templul de la Ierusalim atât de iudei, cât şi de păgâni. Va schimba, aşadar, greşeala *uarius* cu un idol suprem, adorat în mod deschis în templul şi în cetatea unde se desfăşoară de obicei cultul Creatorului. Acesta este simbolul supremei neruşinări!". Diavolul nu se mai ascunde de Dumnezeu, el se dezlănţuie către sfârşitul lumii, ştiindu-se condamnat definitiv, fără drept de apel. Drept urmare, nu are nimic de pierdut şi, aşa cum spune Irineu, atacă făţiş, la lumina zilei, din pură sete de răzbunare.

Potrivit metodei sale, Irineu continuă să etaleze fişele unui veritabil „dosar" despre Anticrist, constituit pe baza Scripturii. Prezentarea acestor fişe, într-un oarecare *crescendo*, este etapizată şi vizează două obiective: unul dogmatic – diavolul minte de la un capăt la celălalt al istoriei, episodul Anticristului nefiind decât o dovadă suplimentară în acest sens; celălalt, referitor la canonul Scripturii – Apocalipsa trebuie admisă cu drepturi depline în canonul creştin şi mai ales trebuie înţeleasă literal. Analiza noastră va urmări, de asemenea, simultan, două direcţii: mitul propriu-zis al Anticristului şi metoda exegetică a lui Irineu.

A. Anticristul tiran de la sfârşitul istoriei

---

145 Ibidem, cu referinţe.

Fragmentul cu care se deschide dosarul Anticristului face parte din 2 Tes. (2, 3 – 4) şi se referă la trufia nemăsurată a personajului: *qui aduersatur et extollit se super omne quod dicitur Deus aut colitur, ita ut în templo Dei sedat, ostendens semeţipsum tamquam sit Deus*. Două consideraţii se impun în privinţa acestui fragment. Mai întâi, nu este prima dată când Irineu invocă acest pasaj. În III, 6, 5, de pildă, acesta este adus în sprijinul teoriei potrivit căreia Scriptura distinge sistematic între Dumnezeul creştinilor, unic şi absolut, şi zeii păgâni, numeroşi şi relativi, asimilaţi idolilor „de către cei care îl ignoră pe Dumnezeu". În al doilea rând, apologetul invocă textul lui Pavel conferindu-i o interpretare *sui generis*. Într-adevăr, PseudoPavel scrie că adversarul eshatologic, împins de trufia sa, „se înalţă mai presus de tot ce se numeşte Dumnezeu sau se cinsteşte cu închinare" (uâtepottpopevog zn\ rectivâa A. Eybpevov Oeov fi oePocopa). Termenii Oeov şi oePaopa nu pot avea, în contextul epistolei, decât o valoare pozitivă, desemnând practic limita care nu poate fi depăşită fără a cădea sub pedeapsă. SePaopa înseamnă „tot ceea se cuvine slăvit, inclusiv tradiţiile familiei, ale statului, ş.a.m.d., care, pentru cei din vechime, se aflau sub protecţia zeilor şi constituiau obiect de veneraţie"**146**. Irineu însă interpretează fragmentul în sens contrar, susţinând, aşa cum făcuse deja în III, 6, 5, că Apostolul se referă la zeii păgâni, *hi eram sunt qui dicuntur quidem ab hominibus, non sunt autem dii*. Procedând astfel el reuşeşte să „salveze onoarea" Creatorului, acesta rămânând, încă o dată, neatins de uneltirile diavolului**147**.

Al doilea pas în acest proces de autodivinizare este constituit de instalarea Anticristului în templul de la Ierusalim**148**. Irineu a

---

146 Foerster, TWNT, VIII, pp. 173-174.

147 într-o primă fază, Anticristul va duce o campanie antiidolatră, pentru a câştiga încrederea coreligionarilor săi. Ulterior, el se va instala ca idol unic în templul din

148 Activitatea lui Cristos este centrifugă. Centrul său de iradiere este Ierusalimul, dc aici ea se răspândeşte către toate colţurile lumii locuite. Contrar acesteia, activitatea Anticristului va avea un caracter centripet. Tiranul eshatologic va respinge mesajul universalist al lui Cristos, concentrând mesajul său naţionalist în mod exclusiv la cetatea Ierusalimului. în legătură cu aceasta, cf. lucrările lui B. Rigaux, L 'Antechrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Paris şi Gembloux, 1932, şi S. Heid, Chiliasmus und Antichrist-Mythos, Bonn, 1993.

consacrat numeroase pagini din cartea a IV-a[149] rolului pe care l-a avut templul în economia mântuirii. Asemenea lui Iustin, el susţine că poporul iudeu a fost întotdeauna supus tentaţiei idolatriei şi că, pentru a pune frâu acestei tentaţii, Dumnezeu i-a transmis tablele Legii (precum şi instrucţiunile legate de ridicarea templului). Aşadar, Legea şi templul au slujit revelaţiei creştine. Irineu defineşte poziţia *centrală* a templului *pământesc* în Vechiul Testament, poziţie care va fi acaparată de Anticrist, xo păe Auytxa xeov epâţţioc Kjeov. „În acest templu va şedea potrivnicul, încercând să se înfăţişeze pe sine drept Cristos". În consecinţă, cea dintâi calitate mesianică uzurpată este regalitatea. Totodată, reconstrucţia templului de către Anticrist va readuce istoria la vremea lui Iisus, adică, la punctul zero.

Să ne reamintim că Irineu urmăreşte simultan două scopuri: demonstrarea unităţii şi organicităţii Scripturii şi respingerea teoriilor spiritualiste. În atingerea primului scop, el dă dovadă de o erudiţie biblică impresionantă, alternând citatele Vechiului şi Noului Testament, într-o ordine nicidecum întâmplătoare. Astfel, profeţiile lui Daniel (îndeosebi cap. 2 şi 7) sunt întrerupte de cuvintele lui Iisus (În 5, 43; Lc. 18, 6) sau ale apostolului Pavel. Această strategie aproape intertextuală are un efect impresionant. Cititorul se simte prins într-o reţea de citate ce pare indestructibilă. Implicit, coerenţa mesajului biblic este subliniată pe tot parcursul tratatului[150].

În scurtul său comentariu din capitolul 7 al Cărţii lui Daniel, Irineu distinge, pentru prima dată în exegeza creştină, a patra fiară – identificată cu Roma – de cele „zece coarne" ale sale, reprezentând un conglomerat de zece mici regate rezultate din fărâmiţarea marelui imperiu. Ca şi în 2 Tes., apare aici ideea unei eshatologii etapizate. Dacă pentru a justifica o asemenea concepţie, autorul epistolei 2 Tes. inventase, după cum am văzut, această realitate sau acest personaj

---

[149] A se vedea, spre exemplu, IV, 4, 1.

[150] Unul din cele mai puternice argumente invocate de Irineu în sprijinul acestei idei este cel referitor la îngerul Gavriil (V, 25, 5): „Dacă profeţiile lui Daniel despre sfârşit au fost întărite de Domnul, când zice: «Atunci când veţi vedea urâciunea pustiirii, care a fost prevestită de Daniel»; dacă îngerul Gavriil, tălmăcitorul viziunilor lui Daniel, este unul şi acelaşi cu arhanghelul Creatorului şi cu cel care i-a adus Măriei vestea cea bună despre venirea vizibilă şi despre întruparea lui Cristos, atunci se arată în chipul cel mai limpede că nu este decât un singur şi acelaşi Dumnezeu".

misterios – o koctexojv/to kectexov (2, 7.6) –, în cazul nostru, ne sunt propuse două interpretări diferite pentru acelaşi simbol: fiara cu zece coarne devine atât simbolul imperiului, cât şi cel al destrămării sale. În viziunea lui Irineu, timpul Bisericii era „pe jumătate scurs" în vremea lui Marcion (III, 4, 3). În consecinţă, până la *eshaton* rămâne puţin timp; predecesorii Anticristului lucrează deja în lume. Aceasta nu înseamnă însă că sfârşitul lumii bate la uşă. Nimic mai străin gândirii lui Irineu decât ideea unei parusii neaşteptate, surprinzătoare. Dumnezeu va veni numai „la momentul potrivit". Distincţia între cea de-a patra fiară şi cele zece coarne constituie deci o proiecţie firească şi logică, la nivel eshatologic, al acelei „teologii a răbdării", a maturizării, specifică episcopului lyonez.

Să recapitulăm cele spuse până aici: Anticristul va fi un rege; el va guverna unul dintre cele zece regate apărute din destrămarea naturală a Imperiului Roman („imperiul de acum", V, 26, 1); se va instala în templul din Ierusalim; va declanşa o luptă vicleană împotriva idolatriei, proclamându-se el însuşi Dumnezeu (idol suprem); „va schimba vremurile şi legea" (Dan. 7, 25) impunând un alt ritm festiv, o altă cadenţă temporală (*tempora* ar însemna, potrivit lui Antonio Orice, „datele sărbătorilor"). Aşadar, activitatea sa va schimba în mod radical cele două coordonate esenţiale ale vieţii: timpul şi spaţiul. Anticristul va inaugura o nouă capitală a imperiului – Ierusalimul va lua locul Romei – şi un „nou timp", ambele acte aflându-se sub semnul ilegitimităţii. Durata activităţii sale distructive va fi de trei ani şi jumătate, potrivit profeţiei lui Daniel (V, 25, 3).

În descrierea acestui scenariu, Irineu invocă, spunem noi, o serie de fragmente selectate şi organizate într-o ordine bine definită, cu final apoteotic. El citează mai întâi versiunea lui Daniel, apoi interpretarea pe care îngerul o dă acestei vedenii, apoi 2 Tes., încheindu-şi incursiunea scripturistică prin cuvintele lui Cristos (În 5, 43 şi parabola de la Lc. 18). Aşadar: un profet din Vechiul Testament, un înger, un apostol şi Iisus însuşi. După acest climax, exegetul revine cu alte două scurte citate din Cartea lui Daniel, pentru a încheia, în manieră elegantă şi impresionantă, cercul hermeneutic. Vom reveni asupra sensului acestei succesiuni de citate. Pentru moment, să ne oprim asupra unuia dintre acestea, semnificativ.

Este vorba de parabola judecătorului nedrept (*Adu. haer.* V, 25, 4), transmisă de Luca (18, 2 – 5): „Într-o cetate era un judecător care

de Dumnezeu nu se temea şi de om nu se ruşina. Şi în cetatea aceea era şi o văduvă şi venea la el, zicând: «Fă-mi dreptate faţă de potrivnicul meu!». Şi un timp n-a vrut; dar după aceea şi-a zis în sine: «Deşi de Dumnezeu nu mă tem şi de om nu mă ruşinez, totuşi, fiindcă văduva aceasta nu-mi dă pace, îi voi face dreptate, ca să nu vină mereu să mă supere»". Înainte de a cita parabola, Luca prezintă de asemenea scopul acesteia: „Şi le-a spus o parabolă, cum că trebuie să se roage în toată vremea" (18, 1). În final, Iisus însuşi le descoperă sensul, uşor de intuit, de altfel: mai devreme sau mai târziu Dumnezeu va veni pe pământ pentru a face dreptate oamenilor, căci, dacă până şi un judecător nedrept a sfârşit prin a ceda în faţa insistenţelor văduvei, cum s-ar putea îndoi cineva de realitatea Judecăţii lui

Dumnezeu? în contextul evanghelic, parabola nu poate fi citită şi înţeleasă decât în felul acesta. La Irineu, ea dobândeşte o cu totul altă semnificaţie.

Într-adevăr, probabil sub influenţa unei tradiţii orale, Irineu stabileşte o echivalenţă între personajul judecătorului nedrept (*iniquus iudex*) şi Anticrist, întrevăduvă**151**, despre care ni se spune că era „uitătoare de Dumnezeu" (*oblita Dei*) şi *terrena Hierusalem*, „Ierusalimul pământesc". Câteva decenii mai târziu, Hipolit va adopta, cu unele nuanţe, această interpretare. Văduva reprezintă Sinagoga, abandonată de Dumnezeu pentru a nu fi recunoscut pe Iisus ca Mesia. Ea va recunoaşte un fals mesia, judecătorul nedrept, cu care va convieţui o vreme. Prin intermediul parabolei, Irineu introduce Sinagoga în scenariul eshatologie, conferindu-i rolul personajului negativ. Anticristul va răzbuna văduva/Ierusalim la cererea acesteia. Irineu se referă, probabil, la persecuţia creştinilor de către iudei, în timpul scurtei, dar sângeroasei insurecţii conduse de Bar Kokhba. Cu toate acestea, contextul scripturistic creat de citatele din Cartea lui Daniel rămâne predominant, referirea la un posibil context istoric nefiind decât o supoziţie lipsită de argumente hotărâtoare.

Pe de altă parte, interpretarea lui Irineu trimite indirect la un episod din *4 Ezdra* (sec. I d.Hr.), episod ce relatează viziunea „femeii în doliu" (9, 39 – 10, 59). Profetul primeşte această viziune pe când se

---

151 Despre văduvia cetăţii Ierusalimului, cf. Is. 49,21; Testamentul lui Dan 5, 13; Psalmii lui Solomon 2, 20-22.

afla pe câmpia Ardat – probabil din ebraicul *Arăbăh*, „pustiu”**152** – la capătul a şapte zile de pregătire spirituală. În cea de-a şaptea zi, Ezdra vede de-a dreapta sa o femeie care plânge şi se tânguieşte strigând. La întrebările lui, aceasta îi explică: „Eu, roaba ta, stearpă am fost, fără copii vreme de treizeci de ani, măritată fiind. Cu toate acestea, în fiecare zi şi în fiecare ceas, vreme de treizeci de ani, m-am rugat Celui Preaînalt, zi şi noapte. În sfârşit, după treizeci de ani, Dumnezeu a răspuns roabei sale, văzându-i ocara. S-a milostivit de nenorocirea mea şi mi-a dat un fiu. Tare m-am bucurat de acest fiu şi eu, şi bărbatul meu, şi toţi cei din preajma noastră şi i-am dat slavă celui Preaputernic, din tot sufletul. L-am crescut cu trudă. La vremea cuvenită, i-am căutat o soţie şi am făcut un ospăţ. Dar când fiul meu a intrat în odaia de nuntă, a căzut mort” (9, 43 – 10, 1).

Explicarea vedeniei întrerupe interpretarea lui Irineu: „Această femeie pe care ai văzut-o”, spune arhanghelul Uriel, „este Sionul pe care îl vezi acum ca pe o cetatea întărită; faptul că ea ţi-a spus că a fost stearpă vreme de treizeci de ani înseamnă că trei mii de ani s-au scurs de la facerea lumii, iar jertfă nu s-a adus în această cetate. Dar, după cei trei mii de ani, Solomon a zidit cetatea şi a adus jertfe; atunci femeia cea stearpă a născut un fiu. Când ţi-a spus că l-a crescut cu trudă, era vorba de vremea în care Ierusalimul era locuit. În sfârşit, atunci când ţi-a spus: «Fiul meu, intrând în odaia de nuntă, a căzut mort», nenorocirea care l-a lovit arată ruina Ierusalimului”. Mama îndurerată ar fi, aşadar, cetatea Sionului sau Ierusalimul ceresc, în timp ce fiul său mort la nunta sa închipuie Ierusalimul pământesc. Irineu simplifică lucrurile, aplicând acestui episod o grilă de interpretare creştină, potrivit căreia Ierusalimul pământesc este blestemat, căci nu l-a recunoscut pe Mesia, iar Ierusalimul ceresc este Biserica însăşi, locuită de *uerus Israel*, poporul sfinţilor**153**.

---

152 P. Geoltrain, La Bible. Ecrits intertestamentaires. Paris, 1987, nota 26, p. 1440.

153 Cf. de asemenea 5 Ezdra 2,1-32. Ierusalimul pământesc spune copiilor săi: „V-am crescut cu bucurie şi v-am pierdut cu doliu şi tristeţe, pentru că aţi păcătuit înaintea Domnului Dumnezeu şi rău aţi făcut înaintea mea. Acum însă, ce mai pot face pentru voi? Căci văduvă sunt şi părăsită". Abordarea de la 5 Ezdra diferă radical de cea de la 4 Ezdra. în acest caz, este vorba despre o scriere în întregime creştină, care converteşte toate simbolurile iudaice în simboluri ale noii religii, inclusiv cel al cetăţii sfinte. In plus, ea este, probabil, ulterioară lui Irineu.

Pentru Irineu, ca şi pentru predecesorul său, Iustin, creştinii au devenit după întrupare *uerus Israel*. Israel şi-a încheiat misiunea istorică. Mai grav este că a făcut-o lamentabil, trădând-o. Iudeii nu păstrează deci nicio legătură cu propriul trecut. Refuzul de a recunoaşte caracterul mesianic al lui Iisus transformă existenţa lor într-o existenţă nelegitimă, lipsită de sens. Creştinii, în calitate de „nou Israel", sunt adevăraţii moştenitori ai tradiţiilor şi practicilor veterotestamentare. Ei sunt singurii îndreptăţiţi să folosească Legea lui Moise şi să intre în templul lui Solomon. Iată de ce restaurarea vechiului cult, de tip iudaic, echivalează, pentru Irineu, şi în ciuda milenarismului său, cu profanarea. Cartea lui Daniel aplica expresia to pseA, uypa râv epripwoeov lui Antiochos al IV-lea Epiphanes. Irineu o aplică, printr-o contrametaforă, Anticristului-rege iudeu. Singurele roluri atribuite iudeilor sunt foarte puţin de dorit: cel al poporului inexistent şi cel al poporului-tiran ilegitim. Refuzând parusia, iudeii, ca entitate etnică, se văd eliminaţi definitiv şi irevocabil din istoria mântuirii**154**.

Timp de trei ani şi jumătate, cultul tradiţional va înceta. Tatăl-Creator „se va ascunde", îngăduind Răului să se manifeste până la epuizarea energiei sale. Regele Anticrist, cu cele şapte regate supuse, va cuceri, va distruge prin foc „cetatea Babilonului" (Roma incendiată de Nero?) şi va persecuta Biserica. Unitatea noului imperiu va fi totuşi derizorie şi artificială**155**. La capătul acestor trei ani şi jumătate, coaliţia va fi sfărâmată de Iisus, potrivit previziunii lui Daniel: degetele de argilă ale statuii văzute în vis de Nabucodonosor vor fi lovite deodată de o piatră căzută „de nicăieri" (Dan. 2, 34), fără intervenţia vreunei mâini: *abscisus est lapis sine manibus et percussit imaginem* în *pedes ferreos et fictiles et comminuit cos usque ad finem* (26, 1). Exegetul citează, ca şi mai devreme, versiunea lui Theodotion. El omite însă sintagma opouţ, „din munte": piatra salvatoare se desprinde „din

---

154 S. Heid, Chiliasmus..., pp. 188-197.

155 Cei zece regi nu sunt deloc asemănători. Unii se arată plini de energie şi de viclenie, alţii, dimpotrivă, sunt slabi şi proşti. La un moment dat, ei intră în conflict unii cu alţii. Aceste pseudoregate se vor autodistruge prin implozie. Pasajul pune accent pe lipsa de înţelegere dintre cei zece conducători. Anticristul îi va domina tocmai pentru că va şti să întreţină tensiunea dintre ei şi să aprindă invidii reciproce (cf. Adu. haer. V, 26, 1, care trimite la Dan. 2,42-43).

munte", omisiune, credem noi, nu lipsită de sens.

Este adevărat că adesea – asemenea multor alţi Părinţi, de altfel – Irineu citează din memorie pasaje întregi din Scriptură, lăsând deoparte anumite cuvinte sau adăugând altele, având singura preocupare de a face demonstraţia cât mai clară cu putinţă. Totuşi, în cazul de faţă, problema nu ar putea găsi un răspuns ferm. În sprijinul tezei omisiunii involuntare a lui e, opouţ s-ar putea aduce argumentul că Irineu ar fi utilizat un volum de *testimonia* calchiate după textul ebraic, în care sintagma aceasta nu apare. Presupunerea se confruntă cu două contraargumente: există locuri în *Adu*. *haer*. – cartea IV, 20, 11 şi cartea V, 26, 1 – în care pasajul în discuţie este redat integral; Irineu citează permanent Cartea lui Daniel după versiunea lui Theodotion, care conţine eE, opotx). Prin urmare, autorul fie a uitat pur şi simplu aceste două cuvinte, citând din memorie, fie le-a omis *în intenţia de a evita o polemică sterilă cu anumiţi eretici*. Această din urmă ipoteză ne pare foarte probabilă.

Aşa cum ne spune Origen, gnosticul Heracleon interpretează muntele ca pe un simbol al diavolului**156**. Dacă Irineu va fi cunoscut această interpretare – fapt aproape sigur, dat fiind interesul său pentru gnosticism –, evitarea segmentului „din munte" *în acest context* este motivată tocmai de intenţia de a nu da „apă la moară" valentinienilor. Nimic nu confirmă însă această ipoteză, susţinută, între alţii, de Antonio Orice. În ceea ce ne priveşte, un lucru este sigur, odată cu Iustin, „piatra neazvârlită de vreo mână" devine simbolul lui Iisus, Dumnezeul-Om născut din Fecioară, *fără tată pământesc* (*Dialogul cu Trifon*, 70, 1; 76, 1; 100, 4; *cf*. Tertulian, *Adu*. *Jud*. 3, 8; 14, 3). Irineu cunoaşte, de asemenea, această interpretare, dat fiind că notează în cartea a III-a, 21, 7:

De aceea şi Daniel, prevăzând venirea lui (*praeuidens* eius *aduentum*), spune că a venit în această lume o piatră azvârlită de nicio mână (*sine manibus*). Ce înseamnă fără nicio mână? înseamnă că El a venit în lume fără lucrarea mâinilor omeneşti, a celor care taie de obicei piatra, adică fără lucrarea lui Iosif, Maria fiind singura care

---

156 In Iohannem XIII, 95. Heracleon, discipolul lui Valentin, este cunoscut pentru Comentariul la Evanghelia după loan\ interpretarea propusă aici urmează schema gnostică (căderea spiritului în materie). împotriva acesteia Origen va scrie propriul In Iohannem.

conlucrează la iconomie. Această piatră vine, neîndoielnic, de pe pământ, dar ea a fost alcătuită prin puterea şi arta lui Dumnezeu.

În acest caz, aceeaşi profeţie se aplică atât primei, cât şi celei de-a doua veniri a lui Iisus. Primei veniri, întrucât Dumnezeu se naşte din trupul fecioarei Maria, fără intervenţia lui Iosif (*non operante în* cum *Joseph*) \ celei de-a doua, căci Iisus va sfărâma atunci, cu o singură lovitură, stăpânirea răului. Pentru a fi mai clari, trebuie să spunem că, în cadrul primei profeţii, segmentul „o piatră s-a desprins, neazvârlită de vreo mână" anunţă întruparea, în timp ce al doilea: „şi a lovit statuia peste picioarele de fier şi de lut şi a sfărâmat-o", se referă la parusia finală.

Anticristul şi Roma

Deşi episcop al unei comunităţi creştine greu încercate, Irineu manifestă o atitudine conciliantă faţă de Imperiul Roman**157**. Contrar dascălului său, el consideră că nu diavolul, ci Dumnezeu *determinauit huius saeculi regna* (V, 24, 1). Argumente îi oferă atât Vechiul, cât şi Noul Testament: Prov. 21, 1; 8, 15 – 16; Rm. 13, 1; 4, 6; Mt. 17, 27. După căderea în păcat, explică el, „oamenii au ajuns la un asemenea grad de sălbăticie (*în tantum efferauit*), încât îi socoteau duşmani şi pe cei din propria lor stirpe; ei se dedau fără nici cea mai mică teamă la tot felul de netrebnicii, omoruri şi pofte deşănţate. Iată de ce Dumnezeu le-a impus frica de alţi oameni (*humanum timorem*) – căci ei n-o mai cunoşteau pe aceea faţă de Dumnezeu – pentru ca, supuşi unei autorităţi omeneşti şi constrânşi de legi omeneşti, să ajungă la un anumit grad de dreptate şi moderaţie unii faţă de alţii, temându-se de sabia aşezată la vedere în faţa ochilor lor" (V, 24, 2 – 3).

În consecinţă, oamenii politici, magistraţii (*magistratus*) nu vor avea de ce să se teamă de Judecata de Apoi, câtă vreme vor lua hotărâri drepte. Ei vor fi pedepsiţi în cazul în care se vor transforma în tirani; *regnum terrenum* a fost instituit de Dumnezeu însuşi, spre folosul păgânilor.

Nu întâmplător teologia lui Irineu a fost caracterizată drept o „teologie optimistă", spre deosebire de concepţia gnostică marcată de un pesimism radical**158**. Într-adevăr, pentru gnostici, istoria se află

---

157 De altfel, nu găsim la el nici o referire la Imperiul Roman ca prototip al imperiului Anticristului, aşa cum se întâmplă la Hipolit.

158 B. Reynders, „Optimisme et theocentrisme chez st. Irenee", în Recherches de

sub dominaţia diavolului, singura soluţie pentru a scăpa de această teroare existenţială fiind iluminarea lăuntrică, personală. Nu este vorba doar de o atitudine de refuz faţă de lume, istorie şi instituţiile omeneşti, ci de o adevărată ură faţă de tot ceea ţine de *saeculum*, de tot ceea ce este legat de stăpânirea temporară. Aproape aceeaşi poziţie antipolitică apare, în cadrele ortodoxiei de această dată, şi la Tertulian şi la Iustin, care susţin ideea unei incompatibilităţi funciare între Stat şi Biserică, între Cristos şi Cezar**159**.

Pentru a explica „optimismul" lui Irineu, trebuie să ţinem seama de cel puţin două elemente care ne par complementare. Credem că această atitudine se datorează unei evaluări responsabile şi lucide a faptelor istorice. În primul rând, episcopul lyonez distinge clar între toleranţa Imperiului Roman faţă de orice religie care nu ameninţă bazele sale instituţionale, pe de o parte, şi agresivitatea diferitelor populaţii care aparţin aceluiaşi Imperiu, fără a se confunda însă cu acesta, pe de alta. În cazul persecuţiilor de la Lyon**160**, rolul esenţial l-au jucat tocmai aceste populaţii locale, şi nu puterea centrală, care şi-a păstrat o neutralitate pacifică până la un anumit punct**161**. În al doilea rând, pentru *teologul* Irineu, persecuţiile au o valoare pozitivă, soteriologică, în sensul că ele pot ajuta sufletele să atingă maturitatea spirituală: „Chinurile sunt necesare credincioşilor, pentru ca ei, fiind oarecum măcinaţi, apoi frământaţi prin răbdare împreună cu Cuvântul

---

theologie ancienne et medievale, 8, 1936, pp. 225-252 şi G. Jossa, Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell' Aduersus haereses di Ireneo di Lione, Napoli, 1970.

159 Trimitem la trei lucrări celebre pe această temă: V. Soloviov, La Russie et l'Eglise universelle, scrisă în franceză, 1889; N. Berdiaev, Royaume de l 'esprit et royaume de Cesar, Neuchâtel, Paris, 1951 (trad. Philippe Sabant); O. Cullmann, Dieu el Cesar, Neuchâtel, Paris, 1956. Aceste trei scrieri constituie, în opinia noastră, o excelentă introducere în problema, foarte spinoasă, vizând raportul dintre creştinism şi politică, dintre Stat şi Biserică, dintre religie şi putere, problemă care va fi reluată în capitolul despre Hipolit.

160 Cf. lucrarea colectivă Les Martyrs de Lyon 177, Colocviile internaţionale ale CNRS, 575, Paris, 1978.

161 în legătură cu aceasta, P. Maraval scrie: „A fost implicat oare, în aceste persecuţii, Marcus Aurelius însuşi? Chiar dacă, în cazul martirilor de la Lyon, textele vorbesc despre o intervenţie a împăratului (sau cel puţin a călăilor imperiali), nu putem raporta aceste persecuţii la iniţiative care să-i fi aparţinut" (Les persecutions durant les quatre premiers siecles du christianisme, Paris, 1992, p. 33).

lui Dumnezeu, în sfârşit, copţi în cuptor (*quodammodo contriţi et attenuati et conspersi per patienţiam Verbo Dei et igniti*), să fie gata pentru ospăţul împăratului [ceresc]" (V, 28, 4) **162**.

Nu este vorba aici nici de fatalism, nici de acomodare cu puterea persecutoare, ci, pur şi simplu, de o înţelegere teologică a realităţii. Fiecare persecuţie este un pas înainte pe drumul crucii şi al curăţirii de păcate, un pas care apropie de *millenium*-ul eshatologie.

Mărturia Apocalipsei lui Ioan

Până aici Irineu nu a apelat la Apocalipsă. El a citat cuvintele lui Iisus, transmise de Evanghelie, şi epistolele lui Pavel; a decriptat apoi viziunile din Daniel, dar a neglijat sistematic revelaţia ioanică, mărturie capitală totuşi pentru dezvoltarea şi greutatea demonstraţiei (nu întâmplător primul cuvânt al capitolului 26 este *manifestius*, „mai lămurit", „mai evident"; este vorba deci de o mărturie şi mai puternică decât cele anterioare). În fond, Apocalipsa nu face decât să vorbească de sfârşitul vremurilor, de Judecată, de pedeapsă şi răsplată, cu alte cuvinte, de toate temele în strânsă legătură cu anticristologia. Cum se explică atunci ezitarea din partea lui Irineu în a invoca această mărturie, precum şi grija pe care o are pentru a-şi pregăti cititorii?

În jurul Apocalipsei au existat, în timpul primelor trei secole ale creştinismului, puternice controverse. A fost nevoie de timp şi de efort pentru ca ultima cartea a Noului Testament să intre în canonul ecleziastic. În plus, însăşi figura apostolului era un subiect de controversă. Pentru Irineu, autorul Apocalipsei este incontestabil Ucenicul lui Iisus. Înaintea lui, Iustin susţine acelaşi punct de vedere în *Dial*. 81, 4. Potrivit *Adu*. *haer*. III, 11, 9, existau chiar creştini (probabil alogii) care nu recunoşteau caracterul inspirat al Evangheliei după Ioan, sub pretextul spaţiului prea larg acordat aici Duhului Sfânt. „Sunt cu adevărat nefericiţi", exclamă Irineu, „aceşti oameni care susţin că există falşi profeţi şi care găsesc în aceasta un motiv să respingă harul profetic din Biserică, purtându-se ca unii care, din pricina acelor ipocriţi, se opresc chiar de la legăturile cu fraţii". La sfârşitul secolului

---

162 Plecând de la textele din Daniel, confirmate de Noul Testament, Irineu propune următoarea schemă cronologică: Imperiul Roman, ultimul mare imperiu înainte de domnia Anticristului; dezintegrarea Imperiului în zece regate; venirea Anticristului şi supunerea celor zece regate. Interpretarea celei de-a patra fiare ca simbol al Imperiului Roman va fi întâlnită şi la Hipolit.

al II-lea, un alt autor, cunoscut sub numele Hipolit şi identificat ulterior cu martirul roman omonim, redacta două opere în apărarea canonicităţii Apocalipsei şi a Evangheliei după Ioan, canonicitate pusă la îndoială de unii creştini, cel mai cunoscut dintre aceştia fiind preotul Gaius2, care atribuia paternitatea corpusului ioanic ereticului Cerinţ. Din cauza revendicării ei de către montanişti, Apocalipsa a fost exclusă din canonul Bisericii din Asia Mică3. Lectura sa publică a fost în cele din urmă acceptată cu condiţia, se pare, ca ea să fie interpretată alegoric, după modelul alexandrin **163**.

Din aceste motive, Irineu consideră necesar să îşi ia toate precauţiile înainte de a introduce textul în trama argumentării sale. În consecinţă, nu întâmplător între citatele de la Daniel şi cele din Apocalipsă se află cuvintele lui Pavel şi mai ales ale lui Iisus însuşi, autorităţi evanghelice incontestabile. Irineu subliniază caracterul cristologic al vedeniilor lui Daniel, lăsând deoparte diferenţele existente între cele două texte. În Cartea lui Daniel, precum şi în Apocalipsă, cele zece coarne sunt simbolul celor zece regi eshatologici. Dar, dacă în versiunea veterotestamentară ele stăpânesc peste zece regate care apar din divizarea imperiului actual, în profeţia lui Ioan, cei zece regi „nu au luat încă împărăţia" şi se pregătesc să o primească direct din mâinile „Anticristului". Acesta îi va investi cu o oarecare putere, drept răsplată pentru sprijinul lor. Apocalipsa modifică atât psihologia personajelor, cât şi înlănţuirea evenimentelor. Într-o primă fază, Anticristul vine la putere, apoi găseşte zece complici care îl ajută să-şi consolideze puterea; în fine, într-o a treia fază, aceşti colaboratori fanatizaţi („nu caută decât să îşi consacre toată energia fiarei") primesc în schimb câte un regat peste care vor domni „un ceas". Aşa cum putem constata, elementul inedit pe care autorul Apocalipsei îl introduce, în raport cu modelul său veterotestamentar, este *complicitatea în rău*. În Cartea lui Daniel, cei zece regi sunt obligaţi pur şi simplu să accepte stăpânirea celui mai puternic, după o slabă opoziţie iniţială.

Irineu înserează citatul din Apocalipsă, dar nu se opreşte asupra diferenţelor pe care tocmai le-am constatat. Dimpotrivă, preferă să prezinte scenariul eshatologic ca şi cum Ioan ar fi spus *exact acelaşi lucru* cu Daniel: Anticristul nu va veni înainte ca actualul imperiu să fie

---

163 Adu. haer. I, 13-21, pentru întregul text referitor la Marcu.

împărţit în zece mici regate. Ceea ce îl interesează, se vede clar, este să poată impune datele Apocalipsei ca dovezi incontestabile, în paralel cu ideea că acest text reprezintă una dintre căile legitime de acces la misterele eshatologice.

B. Anticristul magician şi pseudotaumaturg

Apocalipsa se dovedeşte o mărturie capitală pentru descrierea evenimentelor de la sfârşitul lumii. Irineu o citează din plin, mai ales fragmente din capitolul 13, insistând asupra necesităţii unei interpretări *literale* a textului. Tot ceea ce profetul Ioan afirmă trebuie înţeles *ad Iitteram*. Perechea „văduvă-Anticrist" se metamorfozează aici în perechea, cu valoare complementară, „fiară-pseudoprofet" (Apoc. 13). Într-adevăr, prima pereche de termeni reflectă caracterul violent şi tiranic al personajului; a doua, mai degrabă forţa de atracţie malefică.

Simon Magul în cartea I din *Adu*. *haer*., Irineu descrisese deja doi precursori ai Anticristului: este vorba de Simon Magul (I, 23, 1 *sq*.) şi de Marcu, ereziarhul (I, 13 – 21). Simon este prezentat ca părintele fondator al tuturor ereziilor, care a avut îndrăzneala de a cere apostolilor să îi vândă darurile Duhului Sfânt (Faptele Apostolilor 8): „În dorinţa sa de a rivaliza cu apostolii şi de a deveni cunoscut la rândul său, el se apleacă şi mai mult asupra tuturor practicilor magice (*universam magiam scrutans*), vrând ca mulţimea să amuţească de uimire" (I, 23, 1).

Simon se pretindea întruparea Tatălui, coborât pe pământ pentru a salva Gândirea sa, care a fost închisă în trupul unei desfrânate din Tyr. Cum s-a întâmplat aceasta? Magul afirmă că, după ce a creat îngerii şi arhanghelii, Gândirea a fost luată prizonieră de aceştia şi a fost obligată să se întrupeze rând pe rând în mai multe personaje feminine, printre care vestita Elena din Troia. În realitate, prin gura profeţilor Vechiului Testament vorbesc aceşti îngeri malefici, proferând minciunile lor. Simon s-a coborât ca să trezească oamenii din somnul ignoranţei şi să-i elibereze de stăpânirea îngerilor răi. Legea, ca una care a fost dictată de aceştia din urmă, trebuie anuiată prin autoritatea inspiraţiei divine, cu care Simon se credea investit.

Mesajul magului samaritean este deopotrivă anticosmic, anarhic şi apocaliptic. Mai întâi, el pretinde că salvează omenirea întreagă din mâinile îngerilor mincinoşi. În acelaşi timp, el proclamă un întreg program de sabotare a convenţiilor sociale. Preoţii simonieni (*mystici*

sacerdotes), spune Irineu, trăiesc *libidinose*, căci se consideră liberi de orice constrângere: „Folosesc exorcisme şi incantaţii. Recurg de asemenea la filtre, la farmece, la demonii numiţi paredri şi oniropompi şi la tot felul de practici magice. Ei au o reprezentare a lui Simon, având trăsăturile lui Zeus, şi una a Elenei, sub chipul Atenei, la care se închină" (I, 23, 4).

Singura piedică în a-l considera pe Simon precursorul Anticristului este perioada, mult prea îndepărtată de parusie, în care acesta a trăit şi şi-a răspândit învăţătura".

Marcu, precursor al Anticristului

Acest inconvenient dispare însă în cazul unui alt eretic, Marcu, contemporan cu Irineu. El „este un adevărat precursor al Anticristului (*praecursor uere Antihrişti*), căci, amestecând jocurile (*ludicra*) lui Anaxilaus cu înşelăciunile (*nequitia*) celor numiţi magicieni, el se pretinde făcător de minuni în faţa celor care nu au avut niciodată judecată sau care au pierdut-o" (I, 13, 1). Trăsătura principală a Anticristului, în opinia lui Irineu, este *virtutea magică*, în sensul de putere de atracţie malefică. Violenţa se află pe locul doi. Nu întâmplător, printre toţi ereticii recenzaţi, numai Marcu poartă stigmatul de pre Anticrist[164]. Şi nu întâmplător episcopul lyonez este preocupat atât de mult de priceperea şi de calităţile de înşelător ale lui Marcu, încât îi consacră o treime din cartea întâi (câteva zeci de pagini).

Marcu este *magicae imposturae peritissimus seducens et uiros multos et non paucas feminas* (I, 13, 1). Farmecele ereticului acţionează în primul rând asupra femeilor din înalta societate, „cele mai elegante şi mai bogate, cele a căror rochie este împodobită cu franjuri purpurii" (I, 13, 1). Minunile pe care le săvârşeşte sunt legate de euharistie şi de darul profeţiei. Rostind o lungă formulă, minuţios elaborată, deasupra potirului de vin amestecat, magul pretindea că reuşeşte să provoace venirea harului divin, vizibilă în schimbarea culorii lichidului (*purpureum et rubicandum apparere facit*).

Ritualul cel mai interesant avea drept scop să confere unor femei darul „vorbirii în limbi" (glosolalia). „Iniţiată" primea de la Marcu un potir mic plin cu vin. Acesta îi cerea să împlinească ea însăşi

---

164 Carpocrat este şi el acuzat de magie, dar pe un ton destul de moderat (I, 25, 3).

euharistia (*agere graţias*), după care vărsa conţinutul potirului într-un altul, mai mare, pronunţând formula următoare: „Fie ca cel ce este înainte de toate lucrurile, incomprehensibilul şi inexprimabilul Har, să umple Omul din tine şi să înmulţească în tine cunoaşterea lui, semănând grăuntele de muştar în pământul cel bun!" (I, 13, 2). Minunea consta în faptul că vinul din cupa cea mică umplea cupa cea mare, vărsându-se uneori, semn al abundenţei harului. Spre marea ei surprindere, iniţiată primea pe loc darul profeţirii: „Deschide-ţi gura şi orice ai spune vei profeţi" (I, 13, 3).

Marcu dispune astfel de un „demon asistent" (*daemon paredrus*), ca şi fiara din Apocalipsă 13, cu ajutorul căruia ucenicii săi simulează, la rândul lor, darul profeţiei. Mândră de a fi dobândit un atare dar, femeia devenită subit profetesă „se grăbea să îl recompenseze [pe mag], nu doar oferindu-i bunurile sale, ci şi trupul său, dornică să se unească întru totul cu el, ca să coboare împreună cu el în Unul" (I, 13, 3). Ca şi Simon, Marcu este acuzat de folosirea filtrelor magice (*amatoria*) şi de farmece (*adlectanţia*) (I, 13, 4) **165**. Irineu aminteşte decepţia provocată de soţia unui diacon ortodox, victimă a acestor artificii, care şi-a oferit spiritul şi trupul acestui impostor şi pe care „fraţii" nu reuşeau să o readucă pe drumul cel bun.

Păcatul capital de care Marcu şi discipolii săi sunt acuzaţi este mândria. Ei se consideră îndreptăţiţi să poruncească chiar Duhului Sfânt, să investească cu darul profeţiei pe oricine, în orice împrejurare, fără cel mai mic respect pentru ierarhie. Cu ironie uşor îngrijorată, Irineu afirmă: „Îşi atribuie lonişi titlul de desăvârşiţi, convinşi că nimeni nu poate ajunge la înălţimea gnozei lor, nici măcar Pavel sau Petru sau oricare alt apostol. Ei cunosc mai mult decât toţi ceilalţi oameni; sunt singurii care s-au adăpat din măreţia cunoaşterii Puterii inexprimabile. Ei se află în înălţime, deasupra oricărei puteri. Astfel, îşi îngăduie orice, în mod liber şi fără cea mai mică teamă" (I, 13, 6).

Faima proastă a creştinilor în faţa păgânilor se datorează ereticilor, aşa-zişilor „desăvârşiţi", care „afirmă că pot făptui liber toate nelegiuirile, toate sacrilegiile" (I, 25, 4)., ceşti oameni", este vorba de

---

165 Despre acest tip de acuzaţii, foarte răspândit în epocă, cf. cartea Iui F. Heintz, Simon „le magicien". Ades 8, 5-25 el l'accusation de magie contre les prophetes thaumaturges dans l'Antiquite, Paris, 1997. Cf capitolul despre Origen al prezentei lucrări.

secta lui Carpocrat, au fost trimişi de Satan să calomnieze în faţa păgânilor numele cinstit al Bisericii, ca oamenii să audă vorbindu-se despre ci în multe feluri şi să-şi închipuie că toţi suntem asemenea lor, întorcând urechile lor de la propovăduirea adevărului şi, văzând deopotrivă purtarea lor, să ne acopere pe toţi cu aceeaşi defăimare. Noi însă nu avem nimic în comun cu aceştia, nici în învăţătură, nici în moravuri, nici în viaţa de zi cu zi; dar aceşti oameni, care trăiesc în dezmăţ şi profesează învăţături nelegiuite, se slujesc de Nume ca de un voal cu care îşi acoperă răutatea (I, 25, 3).

Aşadar, ereticii nu numai că proclamă o doctrină falsă, fără nicio legătură cu cea transmisă de Apostoli şi preoţi; mai mult, prin comportamentul lor insolent, compromit Biserica în ochii păgânilor, cărora le este greu să distingă între diferitele nuanţe în sânul noii religii, între adevăraţii şi falşii creştini. Cu câţiva ani înainte, Iustin acuza deschis ereticii că dărâmă din interior creştinismul. Pentru el, doctrinele lui Simon, Ptolemeu sau Marcion reprezintă tot atâtea simptome evidente ale unei reactivări a păgânismului. Raţionamentul său poate fi rezumat în schema următoare: erezie = păgânism; păgânism = demonism; în consecinţă, erezie = demonism. Acest raţionament maniheist al lui Iustin nu este prezent şi la Irineu.

Acesta din urmă construieşte o teologie a istoriei pe principiul evoluţiei sau maturizării progresive, o teologie a istoriei tolerantă faţă de păgânism în general şi faţă de stăpânirea romană, în special[166]. El ramifică silogismul precursorului său, plasând *sub stăpânirea diavolului* numai ereticii, lăsând deoparte păgânii. Anticristul îşi găseşte astfel un predecesor colectiv în grupările falşilor taumaturgi[167].

Falşii taumaturgi

Un alt aspect, legat de cel anterior, este săvârşirea minunilor. Evangheliile prezintă numeroase istorisiri despre minunile lui Iisus şi ale apostolilor, dintre care cele mai însemnate sunt vindecările, exorcismele şi învierile. Ereticii, predecesori ai Anticristului, nu se lasă mai prejos. Dimpotrivă, reputaţia lor pare a fi întemeiată tocmai pe

---

166 Cf G. Jossa, Regno di Dio e Chiesa.

167 Irineu evită să îi identifice pe eretici cu anticriştii; el se mulţumeşte să vorbească de Marcu numai, ca de un precursor al Anticristului şi nu ca de Anticristul însuşi.

aceste virtuţi terapeutice, de taumaturgi.

În dosarul său anticristologic din cartea a V-a (28, 2) **168**, Irineu înserează un pasaj bine cunoscut din Apocalipsă (13, 11-14): „[…] vorbea ca un balaur. Şi toată stăpânirea celei dintâi fiare o pune în lucrare în faţa ei. Şi face pământul şi pe locuitorii de pe el să se închine primei fiare, a cărei rană de moarte fusese vindecată. Şi face semne mari, încât şi foc face să se pogoare din cer, pe pământ înaintea oamenilor. Şi amăgeşte locuitorii pământului" etc. După cum am văzut, propaganda pseudoprofetului din capitolul 13 al Apocalipsei – sluga balaurului – nu se reduce la discursuri mincinoase, ci cuprinde, de asemenea, o serie de false minuni, în scopul de a înşela oamenii şi de a întreţine cultul stăpânului său, „fiara marină".

La sfârşitul cărţii a II-a, referitor la erezia lui Carpocrat (II, 31, 2, 3), Irineu discută pe larg problema minunilor, asimilate faptelor magiei fără nicio valoare. El afirmă că toţi cei care „manipulează forţele divine" (*virtutes operări*) nu sunt decât simpli magicieni. Activitatea acestora nu este *în virtute Dei*, *neque în ueritate*, *neque ut benefici hominibus*. Dimpotrivă, sensul acţiunilor lor este de a-i induce pe ceilalţi *în perniciem et în errorem*, printr-o serie întreagă de iluzii magice (*per magicas elusiones*) şi prin tot „felul de înşelăciuni" (*uniuersa fraude*). Astfel, în loc să ajute, ei provoacă pagube (*plus laedentes*) \ voind să vindece, ei distrug iremediabil. Ereticii, discipolii lui Carpocrat, operează la nivelul imaginarului, dând numai *iluzia* vindecării, căci ei nu sunt capabili „să redea orbilor vederea, surzilor, auzul, să alunge demonii (în afara celor pe care ei înşişi i-au trimis) sau să-i tămăduiască pe cei neputincioşi, pe şchiopi sau paralitici", în mod *real*, asemenea lui Iisus. Adevăratele minuni sunt vizibile, se realizează întotdeauna sub ochii şi cu participarea întregii comunităţi.

Sunt vizibile, aceasta înseamnă că pot fi verificate concret, empiric. Învierile, spre pildă, sunt învieri ale trupului, ele nu au loc „la nivel spiritual" aşa cum pretind gnosticii. Episcopul Lyonului nu neagă minunile în general (Origen va apăra aceeaşi poziţie în C. *Cels.*), el pune la îndoială numai realitatea acestor minuni ale căror efecte nu sunt vizibile şi, prin urmare, nu pot fi verificate în mod concret, material. Adevărata minune trebuie să se producă la nivelul materiei, corporal,

---

168 Cf. V, 25,3; 2Tes. 2,9-11.

şi nu la nivelul spiritului. Urmând exemplul lui Iisus şi al apostolilor, cei care au credinţă adevărată reuşesc să învie *efectiv* pe cei morţi.

Pe de altă parte, aceste învieri nu se pot produce decât în împrejurări excepţionale. Minunea reprezintă o ţâşnire a tainei dumnezeirii în trama cotidianului, o descoperire la lumina zilei a acelui *mysterium tremendum et fascinans*. Prin concepţia lor, ereticii banalizează acest fapt extraordinar, transformându-l în simplu „exerciţiu spiritual" pe care fiecare ar putea şi ar trebui să-l practice în particular. Căci, pentru ei, tot ceea ce aparţine domeniului sacrului se desfăşoară în secret, în cea mai mare intimitate. Astfel, „spiritualul" se rupe, puţin câte puţin, de lumea exterioară, inclusiv de Biserică şi se închide în sine, ca într-un fel de fortăreaţă interioară. Minunea nu se arată niciodată, ea se petrece în tăcere, discret, fără vreo manifestare exterioară. Prin spiritualismul lor care valorifică îndeosebi minunile *interioare* ale credinţei, gnosticii constituie un real pericol pentru coeziunea *trupului văzut* al Bisericii.

Al treilea aspect: adevăratele minuni sunt lucrarea întregii comunităţi creştine (*în fraternitate*). Întreaga comunitate este cea care validează, săvârşeşte şi atestă minunea. În cazul ereticilor, în schimb, individul cere, săvârşeşte şi atestă minunea. În fine, minunea trebuie să fie necesară (*propter aliquid necessarium*), adică trebuie cerută de împrejurări; o prea mare frecvenţă atrage după sine riscul de a reduce minunea la o simplă realitate rituală, la o simplă tehnică. În opinia lui Irineu, minunile se săvârşesc: în cadrul Bisericii; prin intermediul rugăciunilor; rugăciuni care sunt însoţite de post; este vorba de rugăciuni şi de posturi colective la care *toţi* membrii comunităţii trebuie să participe. Aceste patru condiţii garantează, în ochii săi, autenticitatea evenimentului. El invocă exemplul unei învieri, iar aceasta din două motive: mai întâi pentru că învierea reprezintă minunea supremă, apoi pentru că discipolii lui Carpocrat refuză să creadă în învierea trupului. Ei sunt atât de departe de adevărata credinţă, *ut ne credant hoc în totum posse fieri*. Pentru ei învierea are loc în mod invizibil şi ascuns, în interiorul fiecăruia, la nivel strict spiritual.

Irineu acuză falşii taumaturgi de pragmatism şi de mercantilism – ei vindecă în schimbul banilor, din interes, din sete de recompense. Urmează o întreagă serie de opoziţii: în cazul membrilor Bisericii este vorba de *miseratio*, *misericordia*, *firmitas* şi *ueritas*; în cazul ereticilor,

de egoism feroce, interes şi minciună. În Biserică, minunile sunt săvârşite „spre folosul oamenilor" (*ad opitulationem hominum*), în cazul ereticilor, pentru a-i pierde pe oameni şi a le distruge sufletele. În Biserică lucrează duhul adevărului, de cealaltă parte, duhul apostaziei (*adinspiratione apostatica*) şi al nedreptăţii (*nequitiae spiritus*). Membrii Bisericii îi urmează lui Iisus; ereticii îl preced pe *Satanpraecursores uere draconis eius qui per huiusmodi phantasiam abscedere faciet în caudo tertiam partem stellarum et deiciet ea's* în *terram* (Apoc. 12, 4). Drept urmare, magia/pseudotaumaturgia constituie un semn eshatologic major. Acţiunea ereticilor „prefaţează" sfârşitul lumii şi venirea Anticristului, întrucât ei împlinesc deja, ca şi acesta, false minuni care pervertesc şi amăgesc pe credincioşi.

Pseudotaumaturgia este dublată de pseudoprofeţie (vezi mai ales cartea a II-a, 32, 3 – 5). Nu este nevoie să insistăm prea mult asupra acestei teme, dat fiind că pentru Irineu pseudoprofeţia nu constituie un atribut *esenţial* al Anticristului. El acordă totuşi o atenţie deosebită harismelor, conferite mai întâi Apostolilor şi apoi, neîntrerupt, altor membri ai Bisericii. Minunile săvârşite de aceştia, *accipientes gradam*, cu sprijinul întregii comunităţi, sunt reale, „palpabile" şi în folosul *celorlalţi* (*ad beneficia reliquorum hominum*). Unii harismatici alungă demonii, *firmissime et uere*, astfel încât cei exorcizaţi se pun în slujba Bisericii; alţii scrutează viitorul, primesc viziuni şi rostesc profeţii; alţii încă vindecă boli fizice *per manus impositionem*; în sfârşit, alţii reuşesc chiar să învie morţii. Toate aceste harisme sunt indisolubil legate de învierea *cu trupul* a lui Iisus, înviere care nu este admisă de eretici.

Pe scurt, concepţia lui Irineu despre minuni poate fi prezentată în felul următor: minuni au fost săvârşite întotdeauna şi continuă să se săvârşească numai în cadrul comunităţii ecleziastice, prin harul lui Iisus (provenind direct de la Tatăl şi nu prin intermediul îngerilor, aşa cum susţin adepţii lui Carpocrat). Autenticitatea lor este verificată de faptul că sunt săvârşite în beneficiul celorlalţi, gratuit, şi cu efecte vizibile: cei orbi îşi recapătă efectiv vederea, surzii aud, morţii revin la viaţă în mod real. Ereticii sunt magicieni şi pseudotaumaturgi. Săvârşind false minuni, ei pun în pericol coeziunea Bisericii şi devin predecesori ai Anticristului care lucrează deja în lume. Citatele din Apoc. 13, referitoare la cea de-a doua fiară, şi de la 2 Tes. 2, asupra „semnelor şi minunilor", găsesc astfel ecouri foarte puternice în

realitatea istorică şi bisericească a vremii lui Irineu.

C. Alte elemente pentru recunoaşterea Anticristului

Autorul Apocalipsei scrie despre fiara ieşită din pământ: „Ea va porunci locuitorilor pământului să facă o statuie (un chip) fiarei care a fost rănită cu sabia şi a rămas în viaţă. Şi i s-a dat ei să insufle duh statuii fiarei, pentru ca aceasta să poată vorbi şi să omoare pe toţi câţi nu se vor închina statuii fiarei. Şi ea îi sileşte pe toţi [...] ca să-şi pună semn pe mâna lor cea dreaptă sau pe frunte, încât nimeni să nu poată cumpăra sau vinde, decât numai cine are semnul, adică numele fiarei, sau numărul numelui fiarei. [...] Şi numărul ei este şase sute şaizeci şi şase" (13, 14 – 18).

Irineu propune o interpretare extrem de rafinată a termenului x «P «YHa-El vede în numărul 666 expresia simbolică a teoriei recapitulării (*recapitulatio*) tuturor apostaziilor pe care le-a schiţat la începutul monografiei sale anticristologice. În acelaşi timp, înscrie demonstraţia sa în scenariul „săptămânii milenare", realizând încă o dată o faptă temerară din punct de vedere teologic şi exegetic. Istoria omenirii de la Adam şi până la Iisus numără şase mii de ani (V, 28, 3):

Quotquot enim diebus hic factus est mundus, tot et millenis annis consummatur. Et propter hoc alt Scriptura Geneseos: *Et consummata sunt caelum et terra et omnis ornatus corum*. *Et consummauit Deus die sexto omnia opera sua quae fecit, et requieuit in die septimo ab omnibus operibus suiş quae fecit*. Hoc autem est et ante factorum narratio quemadmodum facta sunt et futurorum prophetia. Şi eram dies Domini quasi miile anni, în sex autem diebus consummata sunt quae facta sunt, manifestum est quoniam consummatio ipsorum sextus millesimus annus est.

Căci în câte zile a fost creată lumea, tot atâtea mii de ani va dura. De aceea spune *Cartea Facerii*: „Aşa s-au săvârşit cerul şi pământul şi toată podoaba lor. Şi a sfârşit Dumnezeu în ziua a şasea toată lucrarea Sa, iar în ziua a şaptea s-a odihnit de toate lucrurile pe care le-a făcut". Aceasta nu este doar o relatare despre lucrurile săvârşite în trecut, ci şi o profeţie a celor ce se vor întâmpla în viitor. Căci dacă „o zi a Domnului este cât o mie de ani" (2 Pt. 3, 8; Ps. 89, 4) şi dacă în şase zile s-au săvârşit toate câte există, e limpede că săvârşirea acestora se va petrece în anul şase mii (după facerea lumii).

Într-adevăr, Irineu interpretează cifra fiarei utilizând simultan credinţa potrivit căreia cifra şase simbolizează lipsa perfecţiunii şi

tradiţia „săptămânii milenare”, prezentă deja în scrierile iudaice şi creştine anterioare.

1) în privinţa credinţei amintite, ereticul Marcu (*Adu*. *haer*. I 15, 2) vedea în Iisus încarnarea ogdoadei, întrucât suma valorilor numelui său (IHSOYS) – I (10), îi (8), a (200), o (70), a (400), o (200) – este exact 888, numărul perfecţiunii spirituale. Irineu denunţă fără cruţare asemenea teorii, privindu-le ca pe nişte „elucubraţii” fondate pe asocieri arbitrare şi coincidenţe aleatorii. El preferă să se limiteze la cadrul unei simbolici *cristologice*. Numărul Anticristului îi oferă ocazia să invoce, într-o lumină diferită, ideea-forţă a teologiei sale, ideea recapitulării (avaKE (paA.aÂG) oie). Anticristul – ca oponentul prin excelenţă al lui Cristos – va recapitula, printr-o imitaţie perversă, tot răul „săvârşit de-a lungul a şase mii de ani” scurşi de la crearea lumii. El va fi deci întruparea însăşi, simbolul viu al imperfecţiunii creaturale.

2) Paragrafele 3 şi 4 ale capitolului 28 necesită o analiză unitară. Irineu face apel la tradiţia „săptămânii milenare”, pe care o foloseşte în manieră originală, conferindu-i, pentru prima dată, o expresie cu totul coerentă. La baza acesteia se află două credinţe:

a) credinţa milenaristă, potrivit căreia a doua venire a lui Cristos va inaugura, *pe pământ*, o perioadă de o mie de ani de pace şi de bunăstare, de care vor beneficia exclusiv sfinţii;

b) credinţa că vârsta lumii este de şase mii de ani.

Motivul *millenium*-ului pământesc – adică al unei perioade de mare prosperitate materială, survenită la finele istoriei – era deja prezent în literatura iudaică intertestamentară (de exemplu, 2 Baruh 29) şi exersa o anumită influenţă îndeosebi în comunităţile creştine din Asia Mică (*cf*. Iustin, *Dial*. 81, 3) **169**. Odată cu motivul duratei unei „zile a Domnului” (*cf*. Ps. 89 [90], 4) descoperim, în *Dialogul cu Trifon* (40, 4; 80, 5; 139, 4 – 5), unul dintre primele sale ecouri, într-adevăr, Iustin consideră că toate trupurile vor învia la vremea rânduită, pentru o perioadă de o mie de ani, în cetatea *pământească* a Ierusalimului, restaurată, mărită şi înfrumuseţată. Dumnezeu, ne explică acesta, l-a avertizat pe Adam că va muri *chiar în ziua* în care va mușca din fructul oprit. Cu toate acestea, potrivit mărturiei

---

169 Cf. L. Gry, Le millenarisme dans son origine et ses developpements, Paris, 1904, şi A. Luneau, L'histoire du salut chez Ies Peres de l'Eglise. La doctrine des âges du monde, Paris, 1964, îndeosebi pp. 81-83.

Scripturilor, Adam ar fi trăit încă nouă sute treizeci de ani după ce a fost izgonit din rai. Aşadar, ţinând cont de faptul că Adam a supravieţuit încă nouă sute treizeci de ani greşelii sale, este limpede că o „zi a lui Dumnezeu" însumează o mie de ani. Irineu se înscrie pe linia hermeneutică reprezentată de Iustin, dar deschisă de textele iudaice intertestamentare (*Jub*. 4, 30) **170**.

În afară de tradiţia „zilei Domnului", el asimilează o altă tradiţie, cea care stabileşte durata lumii la o „săptămână milenară", adică la şase mii de ani şi care apare în capitolul 15 al *Scrisorii lui* Pseudo*Barnaba*. Acest text, după cum am văzut, recuperează multe din datele teologice ale Vechiului Testament prin intermediul exegezei alegorice. Autorul echivalează aici cele şase zile ale creaţiei cu şase mii de ani de la „săvârşirea lumii", degajând sensul ascuns al expresiei cu ajutorul versetului 4 al psalmului 89, în versiunea LXX („o zi a Domnului este cât o mie de ani") **171**. În consonanţă cu această logică, sabatul reprezintă cea de-a şaptea zi a „săptămânii cosmice", ziua în care drepţii se vor odihni împreună cu Cristos. Ultima zi, a opta,

---

170 în ceea ce priveşte originea credinţei milcnariste, sunt invocate de regulă capitolele 20 şi 21 ale Apocalipsei. Capitolul 20 descrie scenariul următor: înlănţuirea diavolului pentru o perioadă de o mie de ani; învierea martirilor; domnia lor pe pământ împreună cu Isus, vreme de o mie de ani (este vorba de o „primă înviere": „Fericiţi şi sfinţi cei care au parte de prima înviere! A doua moarte nu are putere asupra lor; căci ei vor fi preoţi ai lui Dumnezeu şi ai lui Cristos şi vor domni împreună cu el vreme de o mie de ani" 20,6); eliberarea diavolului şi aşezarea cetăţii sfinţilor; „focul din cer" care îi nimiceşte pe duşmani; izgonirea diavolului în iezerul de foc în care se află deja cele două fiare; judecata finală şi viziunea noului Ierusalim. Descrierea noului Ierusalim este simbolică de la un capăt la altul: cetatea are douăsprezece porţi, trei câte trei orientate către fiecare punct cardinal; deasupra fiecărei porţi este înscris numele unuia dintre cele douăsprezece triburi ale lui Israel; zidul se ridică pe douăsprezece temelii, pe care sunt înscrise numele Apostolilor; cetatea este în formă cubică, fiecare latură măsoară douăsprezece stadii; zidul care înconjoară cetatea este din jasp, iar cetatea însăşi este din aur; noul Ierusalim este iluminat de slava lui Dumnezeu, fără să aibă nevoie de soare. O atare descriere nu suportă o exegeză literală. M. Simonetti face această remarcă: dacă întreaga Apocalipsă nu este decât simbol şi alegorie, de ce ar face autorul o excepţie în cazul împărăţiei de o mic de ani? De ce numai pasajul care se referă la domnia sfinţilor trebuie interpretat literal? în capitolele 20 şi 21 nu există absolut nici un element care să ne facă să ne gândim la o concepţie milenaristă. Cel mai semnificativ aspect, după părerea noastră, confirmând faptul că sensul prim al

171 oti xî^itt ett| ev 6<p0aA.noÎQ oou wţ ii r||icpa.

inaugurează împărăţia cea veşnică. Auguste Luneau presupune, pe urmele lui Franz Cumont, că această tradiţie a săptămânii milenare a fost împrumutată de PseudoBarnaba dintr-un curent rabinic influenţat de teoriile magilor elenizaţi[172].

Cele două motive de care tocmai am vorbit – cel al „mileniului pământesc", împrumutat din literatura apocaliptică iudaică (fără legătură cu *Apocalipsa lui Ioan*) şi cel al „săptămânii milenare", propriu mediilor iudeo-siriace – fuzionează pentru prima dată în fragmentul din *Aduersus haereses* având drept element catalizator teoria irineică a recapitulării: totul se va relua în Cristosul slavei; cei o mie de ani de fericire petrecuţi de Adam în rai vor fi retrăiţi – de această dată pe pământ, noul rai – de sfinţi în jurul împăratului[173].

În consecinţă, durata apostaziei va fi de şase mii de ani, adică va fi egală cu cea a lumii pământeşti. Anticristul, ca un fel de magnet magic, adună în sine tot răul săvârşit de-a lungul istoriei. Irineu schiţează principiile unei teodicee: dacă răul există, este pentru că Dumnezeu însuşi l-a îngăduit *cu un anumit scop*, dacă persecuţiile împotriva creştinilor există, acestea *vizează acelaşi scop*, ascuns ochilor profanilor, dar limpede pentru cei iniţiaţi. Episcopul de Lyon raportează sensul martiriului la o logică divină, al cărei sens profund scapă, pentru moment, atât victimelor, cât şi persecutorilor. Potrivit acestei logici, încercarea martiriului este cea care îi separă cel mai bine pe sfinţi de păcătoşi, hărăzindu-i pe cei dintâi raiului, iar pe ceilalţi, iadului. Întrucât *recapitulează* întreaga istorie a apostaziei, Anticristul

---

172 A. Luneau, L'histoire du salut chez Ies Peres de l'Eglise; F. Cumont, „La fin du monde selon Ies mages occidentaux", în Revue de l'histoire des religions, 103, 1931, pp. 29-96, şi J. Danielou, „La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif \ în Vigiliae christianae, 2, 1948, pp. 1-16. Motivul „săptămânii milenare" este de origine iraniană; apare, de asemenea, şi în Oracolele lui Hystaspe (sec. al II-lea d.Cr.). Conform acestei tradiţii, de-a lungul primelor şase mii de ani, Răul domină lumea, dar la sfârşitul acestei perioade Dumnezeu îl trimite fie Mithra, regele celui de-al şaptelea mileniu. La finele acestei perioade un incendiu de proporţii uriaşe provoacă înnoirea lumii.

173 La sfârşitul fragmentului, Irineu readuce în discuţie o altă temă care-i este dragă, cea a etapelor pedagogiei divine. Omul/omenirea se maturizează puţin câte puţin, urmând un anumit ritm; în împărăţia de o mie de ani nu se vor afla decât sfinţi, adică oameni îndumnezeiţi, care au atins treapta ultimă a maturităţii lor spirituale (Adami desăvârşiţi).

lucrează, la rândul său, în cadrul planului divin şi, prin urmare, spre folosul Bisericii (28, 4): „În fiara ce va să vină se vor recapitula toate nedreptăţile şi toate vicleniile (*recapitulatio universae iniquitatis et omnis doli*), aşa încât toată vlaga apostaziei, revărsându-se şi adunându-se într-însa, va fi zvârlită în cuptorul plin cu vâlvătăi" (29, 2) **174**.

Interpretarea propusă de Irineu cifrei 666 se articulează în jurul a trei evenimente simbolice ale istoriei răului: 600 este vârsta pe care o avea Noe în momentul primului potop, provocat de apostazia îngerilor; cele 66 (60 + 6) de unităţi care rămân se referă la dimensiunile statuii lui Nabucodonosor, recapitulând „întreaga rătăcire idolatră, uciderea profeţilor şi arderea drepţilor" (29, 2). Irineu îi aminteşte apoi pe cei trei tineri evrei, Anania, Azaria, Misael, care, prin refuzul de a se închina idolului, prefigurează situaţia martirilor creştini. Ei sunt profeţii trecuţi prin „încercarea focului".

Ultima parte a micromonografiei (V, 30, 1 – 30, 4) este consacrată numelui Anticristului. Iată planul secţiunii:

1) contestarea cifrei 616 pe care unii o atribuie Anticristului (30, 1)

— Contraargumente:

a) varianta 666 se regăseşte în cele mai vechi manuscrise ale Apocalipsei;

b) dispunem chiar de mărturii din partea celor care l-au cunoscut direct pe Ioan; toate aceste mărturii susţin varianta 666;

c) testul logic confirmă, la rândul său, autenticitatea cifrei 666; pentru ca recapitularea răului împlinită în Anticrist să fie completă,

---

174 Ca şi păgânii despre care Irineu scrie (29, 1): „Păgânii, care nici n-au ridicat ochii la cer, nici n-au adus în vreun fel mulţumire Creatorului lor, nici n-au voit să vadă adevărul, ci, întocmai unor şoareci orbi (sicut mureş caeci), stau pitulaţi în străfundurile neştiinţei (in profunda insapientiae), pe drept cuvânt au fost socotiţi [de Scriptură] o picătură de apă pe marginea urciorului, un fir de pulbere pe cântar, o nimica toată (sicut nihil); ei sunt utiles şi aplabiles drepţilor, aşa cum tulpina foloseşte grâului să crească sau cum paiele arse ajută la prelucrarea aurului". Păgânii sunt asimilaţi fiinţelor iraţionale, căci ei nu şi-au ridicat ochii la cer (pentru rugăciune); n-au adus în nici un fel mulţumire Creatorului; au refuzat să cunoască adevărul. Asemenea şoarecilor, ei se ascund în „găurile" întunecate ale ignoranţei. Pe de altă parte însă, prin opoziţia lor, accelerează procesul de maturizare spirituală a celor credincioşi.

este nevoie de un 6, simbol al imperfecţiunii, pentru fiecare fragment al istoriei: început, cuprins şi sfârşit;

d) eroarea se datorează unei greşeli de transcriere (t în loc de

2) există două categorii de rătăciţi:

a) *naivii*: cei care acceptă varianta 616 din ignoranţă; ei refuză totuşi să construiască scenarii extravagante în jurul acestei variante; greşeala lor este involuntară, iar Cristos va ţine seama de aceasta la Judecata de Apoi;

b) „*ignoranţii învăţaţi*": cei care au adoptat această variantă, însoţind-o de speculaţii; aceştia vor ieşi de trei ori în pierdere:

— Prin însăşi ignoranţa lor, „căci se îndepărtează de la adevăr";

— Vor fi pedepsiţi în virtutea faptului că cel care îndepărtează sau adaugă ceva din Scriptură va fi blestemat;

— Nu îl vor recunoaşte niciodată pe adevăratul Anticrist.

3) Avertisment final: aşteptarea divizării Imperiului Roman în zece regate (30, 2).

4) Anticristul se va naşte din tribul lui Dan (30, 2).

5) Numele nu este atât de important (30, 3 – 4); Irineu propune trei variante: Euanthas, Lateinos, Teitan, refuzând să se pronunţe asupra autenticităţii lor.

6) Domnia Anticristului va dura trei ani şi şase luni, la capătul cărora va fi aruncat de Cristos în „iezerul de foc şi de pucioasă". Apoi va începe „cea de-a şaptea zi a săptămânii milenare".

O dezvoltare a acestei prezentări schematice se impune. Unul dintre punctele majore de interes, în ceea ce priveşte datele „biografice" ale Anticristului, este identificarea numelui său. După cum ştim, atât grecii, cât şi romanii foloseau literele pentru a calcula, fapt care permitea diferiţilor interpreţi să stabilească corespondenţe între numărul 666, transmis de Apoc. 13, 18 şi numele posibil al tiranului eshatologic. Înainte de a aborda acest subiect delicat, Irineu doreşte să elimine opinia – falsă, în ochii săi, dar foarte răspândită, se pare – potrivit căreia numărul Anticristului nu ar fi 666, ci 616. El pare să acorde o importanţă deosebită acestei dezbateri. Într-adevăr, dacă acceptăm varianta 616, prezentă într-un anumit număr de manuscrise ale Apocalipsei, întregul eşafodaj anticristologic al exegetului se năruie; criteriul principal, al recapitulării (*recapitulatio*), nu mai

funcţionează. Antonio Orice avansează o altă ipoteză[175], conform căreia numărul 666 ar face aluzie la *salus carnis* – materia va fi salvată prin a doua venire a Mântuitorului –, în timp ce numărul 616 implică mai degrabă *salus spiritus siue animae*, de tendinţă gnostică. Nu cunoaştem exact pe cine vizează Irineu în această polemică. Cert este că o altă variantă a cifrei fiarei pare cu totul incompatibilă cu interpretarea propusă anterior.

Pentru a-şi convinge adversarii, Irineu aduce trei contraargumente: 1) manuscrisele cele mai vechi şi mai demne de încredere transmit numărul 666; acest număr este confirmat de cei care l-au cunoscut personal pe autorul Apocalipsei; 2) raţiunea însăşi ne spune că cifra zecilor, din numărul fiarei, trebuie să fie egală cu cifra sutelor şi cu cea a unităţilor. Acest argument prevalează, în ochii episcopului, deşi, în fond, el este unul foarte vicios. El se justifică doar prin aceea că 6 simbolizează apostazia. În consecinţă, o altă cifră decât 6 nu are sens în acest context; 3) înlocuirea, printr-o greşeală de transcriere, a literei t, a cărei valoare este 60, cu litera a cărei valoare este 10.

Cei care acceptă cifra 616 aparţin acestor două categorii: ignoranţii inofensivi şi ignoranţii vătămători. Cei dintâi acceptă acest număr fără a-i acorda însă o importanţă deosebită (nici nu ar fi capabili de aceasta). Ceilalţi, dimpotrivă, construiesc tot felul de teorii şi avansează un număr de ipoteze vătămătoare nu doar pentru ei, ci mai ales pentru semenii lor. Tentativa lor orgolioasă de a determina numele exact al Anticristului riscă să îi coste propria mântuire. Ei sunt integraţi din oficiu, de Irineu, în categoria falşilor profeţi sau a falşilor exegeţi:

Toţi cei care numai de dragul faimei deşarte hotărăsc nume conţinând acest număr greşit, susţinând sus şi tare că numele scornit de dânşii aparţine celui ce va să vină, aceştia nu vor sfârşi nepăgubiţi, întrucât, o dată, s-au amăgit pe ei înşişi, şi a doua oară, au amăgit şi pe alţi creduli. Prima lor pagubă e chiar îndepărtarea de adevăr şi faptul de a socoti [adevărat] ceea ce nu este [adevărat]. Apoi, întrucât s-a spus că cel care adaugă sau îndepărtează ceva din Scriptură va primi pedeapsă deloc neînsemnată, în chip necesar lucrul e valabil şi pentru

---

175 Teologia..., pp. 248-249.

unii ca aceştia**176**. Urmează o a treia primejdie, pentru cei ce-şi închipuie, fără niciun temei, că ştiu numele [Anticristului]! Dacă ei au în minte un nume şi acela va veni sub alt nume, atunci foarte uşor vor putea fi traşi pe sfoară, [întrucât vor crede] că încă n-a venit cel de care le este lor teamă (V, 30, 1).

Anticristul va purta un nume, ca orice fiinţă omenească. Exegeţii vanitoşi de care vorbeşte Irineu propun însă o serie de nume, fapt care, în loc să simplifice, complică şi mai tare lucrurile. Diversitatea ipotezelor contradictorii atrage prudenţa, chiar neîncrederea exegetului, căci ea aminteşte de diversitatea opiniilor şi a teoriilor, adesea la fel de contradictorii, ale filosofilor păgâni. El prezintă deci câteva soluţii posibile, dar nu îndrăzneşte să aleagă una. Poziţia sa nu este totuşi cea a unui sceptic, cum s-ar putea crede la o privire superficială, ci mai curând cea a unui creştin scrupulos şi respectuos faţă de dogmele credinţei sale: pur şi simplu, el nu îndrăzneşte să se atingă de un mister pe care Scriptura însăşi îl lasă nerezolvat şi pledează ca acesta să fie păstrat ca atare până în momentul în care Dumnezeu va hotărî să îl descopere tuturor.

EYANOAX eram nomen habet numerum de quo quaeritur, sed

---

176 A. Orbe (Teologia..., p. 252) afirmă că Irineu face aici aluzie la pasajul final din Apoc. (22,18-19): „Eu stau mărturie oricui aude cuvintele prorociei din cartea aceasta: dacă cineva adaugă ceva la ele. Dumnezeu va adăuga împotriva lui urgiile scrise în cartea aceasta. Iar dacă cineva şterge vreun cuvânt din cartea acestei proroci, Dumnezeu îi va lua partea sa din pomul vieţii şi din cetatea cea sfântă şi de la cele scrise în cartea aceasta". W.C. van Unnik („De la regie mele proslheinai mele aphelein dans l'histoire du canon", în Vigiliae christianae, 1984, pp. 1-36) susţine însă că autorii creştini, printre care Irineu, nu au fost influenţaţi de Apoc. (aceasta foloseşte verbul epitheinai şi nu proslheinai, varianta consacrată): „Expresia prostheinai kai aphelein a fost extrem de frecventă în religia greacă. O singură dată întâlnim o expresie sinonimă. în general, avem de-a face cu o locuţiune fixă. Aristotel spune expressis verbis că este o expresie proverbială. Ea nu este folosită pur şi simplu pentru a corccta. Ea atrăgea atenţia că se viola însăşi esenţa unui lucru. Acolo unde un asemenea act nu se producea, lucrul respectiv corespundea celei mai înalte norme. în acest caz, totul era bun, deplin. Şochează faptul că întâlnim expresia mai cu semă în textul tratatelor (diathekai). Acestea erau păzite de zei şi întărite printr-un jurământ. Cel care în mod spontan introducea modificări în substanţa lor îşi atrăgea mânia zeilor" (p. 32). Cf. de asemenea La letire d'Aristee 311, referitor la textul Septuagintei. Despre acelaşi subiect, A. Le Boulluec, La notion d'heresie. Paris, 1987, voi. I, pp. 250-252.

nihil de e o afirmamus. Sed et AATEINOX nomen habet sexcentorum sexaginta sex numerum, et ualde uerissime est, quoniam nouissimum regnum hoc habet uocabulum: Latini eram sunt qui nune regnant; sed non in hoc nos gloriabimur.

Iată, de pildă, numele EUANTHAS, conţine numărul căutat, dar noi nu putem afirma nimic sigur în privinţa lui. Şi numele LATEINOS**177** conţine numărul şase sute şaizeci şi şase, fiind, în plus, cât se poate de potrivit (verosimil), întrucât ultimul regat are chiar acest titlu: nu latinii sunt cei care stăpânesc lumea acum? Noi însă nu ne vom împăuna nici cu acest nume (V, 30, 3).

În ciuda acestei prudenţe respectuoase de care am vorbit, Irineu lasă să transpară o anumită simpatie pentru numele TEITAN, „scriind prima silabă cu două vocale, *epsilon* şi *iota*". „Dintre toate numele de pe la noi, spune el, acesta e cel mai vrednic de luare aminte" (30, 3). De ce? Irineu prezintă o listă de şase motive:

— Acest nume conţine numărul 666;

— Este alcătuit din şase litere şi fiecare dintre cele două silabe este alcătuită, la rândul său, din trei litere (3 x2 = 6), corespunzând perfect criteriului metafizic oferit de teoria recapitulării;

— Este un nume vechi şi ieşit din comun (*uetus et semotum*)!

— Este un nume divin (romanii numeau astfel zeul Soare);

— Face aluzie la ideea de răzbunare, a evreilor, bineînţeles, împotriva creştinilor; Irineu aplică etimologia substantivului Teitanos verbului Tivvuţii, „a pedepsi", „a răzbuna";

— „Titan" este predestinat, într-o oarecare măsură, a fi numele unui tiran. Irineu se gândeşte, fără îndoială, la episodul mitologic al revoltei Titanilor împotriva lui Zeus, revoltă asimiiată, în registrul creştin, cu revolta îngerilor corupţi de Satan. Prin urmare, „numele de Teitan pare atât de convingător şi de verosimil (*tantam habet uerisimilitudinem*) încât, dintre multe (*ex multis colligamus*) **178**, am înclina să credem că poate cel ce va să vină se va chema Titan" (30, 3). De ce însă Ioan ne-a făcut cunoscut numai numărul adversarului, ferindu-se să descopere numele exact al acestuia? Răspunsul lui Irineu este tot atât de misterios ca şi întrebarea: „Acesta nu e vrednic să fie

---

177 Al doilea nume este considerat „foarte verosimil" (ualde uerisimile).

178 Credem că traducerea corectă este „dintre numeroase nume", subînţelegem, „propuse", „alegem" pe cel de Titan. Traducerea din SC are însă raţiunile sale.

rostit de Duhul

Sfânt. Căci, dacă ar fi fost rostit de Duhul Sfânt, poate că ar rămâne [pe pământ] multă vreme. Acum însă, pentru că *a fost şi nu este şi se ridică din adânc şi merge spre pieire* (Apoc. 17, 8) ca şi cum nici n-ar fi, nici numele nu i-a fost rostit. Căci nu se poate rosti numele a ceva ce nu este" (V, 30, 4).

Descoperindu-i numărul, Duhul oferă credincioşilor posibilitatea de a-l recunoaşte pe Anticrist. Ascunzând numele exact al acestuia, el scurtează aprioric durata domniei sale pe pământ. Aşa cum am văzut, Irineu invocă fragmentul din Apoc. care vorbeşte tocmai despre caracterul efemer al domniei fiarei marine. Aceasta „este ca şi cum nu ar fi". Din acest motiv el nu primeşte nume de la Duhul Sfânt, izvor al Vieţii, autor al Cărţii Vieţii. Anticristul „este" inexistentul însuşi, o „realitate" paradoxală, în acelaşi timp iluzorie şi inconsistentă (pentru un materialist, precum Irineu, lipsa numelui denotă o lipsă de substanţă ontologică). Monografia anticristologică se încheie prin această stranie aporie: Anticristul va veni pe pământ sub forma unui inexistent efemer şi fără nume. Pe scurt, el va fi încarnarea Nenumitului.

În 30, 2 Irineu sintetizează datele neîndoielnice şi pertinente oferite de Scriptură, care servesc la recunoaşterea Anticristului: numărul 666; fărâmiţarea Imperiului (Roman) în zece regate mici; apariţia unui uzurpator; Anticristul este originar din tribul lui Dan.

Cel de-al patrulea punct reprezintă un element cu totul nou în raport cu tradiţia anterioară. Irineu face, încă o dată primul, sinteza între figura tiranului eshatologic şi figura falsului mesia *evreu*. Anticristul zugrăvit de el va cuceri Ierusalimul, simulând, într-o primă fază, protejarea coreligionarilor săi, după care va pustii lumea. Exegetul invocă, drept unică mărturie scripturistică, Ier. 8, 16, făcând aluzie la omiterea lui Dan de pe lista triburilor din capitolul 7 al Apoc. (w. 5 – 8) **179**.

---

179 Lista numelor propuse pentru identificarea Anticristului este enormă (cf. articolul lui Renoir, „Chiffre de la bete", in DACL, voi. 111, col. 1343-1352). Pseudo-Hipolit, De consummatione mundi, propune ARNOYME (de la verbul grec apveopai, „neg", „resping": Anticristul este cel care îl neagă pe Dumnezeu cel răstignit); LAMPETIS, splendens, „Strălucitorul" (Aretas); O NIK.ETES, victor, „Biruitorul" (Aretas); ANTEMOS (Victorinus); KAKOS ODEGOS, malus dux,

Într-un articol din 1995, „Antihrist from the tribe of Dan", C.E. Hill analizează constituirea, în mediile creştine, a tradiţiei care vorbeşte despre tribul lui Dan ca loc al naşterii Anticristului. Cercetătorul american consideră că apariţia mitului în secolul al II-lea nu este deloc întâmplătoare. Într-adevăr, conflictul între evrei şi creştini, între Sinagogă şi Biserică ajunge la apogeu în această epocă. Un rol important a fost jucat aici de cristologia dualistă a lui Marcion. Hill insistă asupra faptului că Marcion nu se mulţumeşte să distingă între un Dumnezeu bun şi milostiv, al Evangheliilor, şi un Dumnezeu drept şi înfricoşător, al Vechiului Testament, ci distinge de asemenea între Mesia al creştinilor, care a fost răstignit, şi cel al iudeilor, care va veni la sfârşitul veacurilor[180]. Credinţa în aceşti doi mesia opuşi, adversari, va marca, într-o anumită măsură, cristologia secolului al II-lea[181]. Plecând de la aceasta, o altă teorie, complementară, ia naştere, în mod firesc: cea a doi anticrişti, unul iudeu, celălalt păgân. Commodian, de altfel, îi va distinge ca atare[182]. În cazul lui Irineu, şi ulterior al lui Hipolit, aceştia se contopesc într-un singur şi unic personaj[183].

Dacă Anticristul este iudeu, înseamnă că el trebuie să se nască în sânul unuia din cele douăsprezece triburi. Fără să ezite – ceea ce arată

„Căpetenia cea rea" (Aretas); ALETHES BLABEROS, uerus nocens, „Adevăratul răufăcător" (Aretas); PALAI BASK.ANOS, olim inuidus, „Vechiul vrăjitor" (Aretas); AMNOS ADIK.OS, agnus nocens, „Mielul cel rău" (Aretas); GENSERICOS (Victorinus). Beatus de Liebana (sec. al VlII-lea) propune câte un nume pentru fiecare cap al Fiarei (In Apoc. 13,18); EUANTAS, „quod latine dicitur serpiens, eo quod primus Eva deceperit"; DAMNATUS, „eo quom magnum damnum intulerit mundo"; ANTEMUS, „id est, abstemius, a temeto, id est uino, quasi abstinens a uino"; „quartum nomen habet gothica lingua GENSER1CUS"; „quintum nomen habet omnium linguarum ANTICHRISTUS; sextum nomen habet graece TEITAN; septimum nomen habet latine lucis (2Cor. 11,14), praesumens se dicere lucem". Beatus de Liebana îi atribuie

180 Tertulian, Adu. Marc. 3, 3; 3, 21; 4, 6; 5, 16.

181 Hill, art. cit., p. 109.

182 Cf. paginile consacrate lui Commodian în această lucrare.

183 Cazul lui Irineu este foarte dificil, chiar imposibil de clarificat; identitatea Anticristului fiind, în cazul său, destul dc imprecisă. El vorbeşte în repetate rânduri de un tiran, dar nu spune despre el nimic mai mult decât că va conduce al optulea imperiu rezultat din destrămarea Imperiului Roman şi că va fi un evreu din tribul lui Dan. El se fereşte să-1 identifice cu un împărat roman, aşa cum fac Hipolit sau Commodian.

că există deja o tradiţie pe care se întemeiază – Irineu invocă tribul lui Dan, aducând ca dovezi capitale Ier. 8, 16, precum şi argumentul *ex silentio* din Apoc. 7, 5 – 8.

Dan este un personaj ambiguu, chiar în interiorul tradiţiei iudaice**184**. Despre el există, pe de o parte, o serie de mărturii defavorabile. Fragmentul din Jud. 18, ll-31, de pildă, îi prezintă pe danaiţi ca pe un trib aplecat spre idolatrie – chiar dacă textul nu este explicit, rabinii îl vor interpreta în sensul acesta. Apoi, personajul este stigmatizat ca duşman înverşunat al blândului Iosif. Potrivit *Testamentului lui Zabulon*, acesta i-ar fi sfătuit pe fraţii lui Iosif să omoare un ţap, căci voia să atingă de sângele lui haina mezinului, pentru a-l face pe Iacob să creadă că acesta nu mai era în viaţă (cap. 2 *sq*.) *1*. O reputaţie pe măsura acesteia este confirmată şi de *Testamentul lui Dan*%. Un alt text apocrif, *Iosif şi*

Aseneth\ datând din secolul I d.Hr., îi prezintă pe Gad şi Dan ca aliaţii fiului Faraonului, „marele rău" al cărţii, în tentativa acestuia de a o seduce pe Aseneth şi a-l omorî pe Iosif. Deşi complotul sfârşeşte prin a fi descoperit, răufăcătorii scapă de pedeapsă graţie intervenţiei generoase a stăpânei lor.

La rândul lor, creştinii vor invoca împotriva lui Dan anumite pasaje din Vechiul Testament, reinterpretate în stil propriu: Deut. 33, 22; Gen. 49, 17; Ier. 8, 16, deja menţionat; Jud. 18, ll-31, precum şi omisiunea din Apoc. 7. Origen raportează pasajul din Gen. 49, 17 la figura lui Samson. Tradiţia iudaică stabileşte aceeaşi corespondenţă**185**. Într-adevăr, personajul Samson ne va permite elucidarea, cel puţin parţială, a misterului. În Gen. 49, 17, Iacob profeţeşte: „Dan să se facă şarpe în drum [...], muşcând glezna calului şi călăreţul se va prăvăli pe spate".

Tradiţia iudaică atribuie un sens esenţial pozitiv acestei profeţii: Iacob, departe de a arunca blestemul asupra tribului lui Dan, îl copleşeşte cu binecuvântări**186**. După cum am amintit, aceeaşi tradiţie

---

184 K. Kohler, „Dan", în TheJewish Encyclopaedia, New York, 1901-1906.

185 Hill,art. cit., pp. 112-113.

186 La rândul său, Philon dă o interpretare elogioasă figurii lui Dan, deoarece, pentru el, şarpele are mai curând o conotaţie pozitivă: el nu este amăgitorul Evei, ci „stăpânirea de sine" a lui Moise (Num. 21,9) din pricina căruia „se prăvăleşte" călăreţul, adică „patima": Agr. 94-110; Leg. II 97-101. Cf. M. Harl, Bibie d'Alexandrie,

aplică profeţia figurii lui Samson. După tată, Manoah, Samson era un danait; după mamă, dimpotrivă, aparţinea tribului lui Iuda. Iacob adaugă: „Dan va judeca poporul său şi va fi ca un [singur] trib în Israel". Dar tribul lui Israel nu este altul decât tribul lui Iuda. Figura lui Samson reuneşte astfel cele două triburi menite să conducă destinul lui Israel. O atare interpretare este reluată, de pildă, de Rabbi Mama ben Rabbi Hanina (sec. al III-lea) **187**. Drept urmare, departe de a reprezenta o descendenţă detestabilă, tribul lui Dan, prin figura lui Samson, era investit, la un moment dat, în mediile iudaice, cu toate calităţile mesianice (regalitate luptătoare). Ceilalţi creştini din secolul al II-lea, la curent probabil cu această interpretare, au schimbat radical semnificaţia profeţiei şi au făcut din Dan tribul de origine al lui anti-mesia**188**. Această răsturnare a fost favorizată – rezumăm – de concepţia lui Marcion despre cei doi mesia, precum şi de prefigurarea concepţiei despre cei doi anticrişti, din care unul va fi iudeu.

Revolta lui Bar Kokhba a avut, la rândul său, un rol hotărâtor în configurarea mitului nostru, cu puternică semnificaţie antiiudaică, în mediile creştine din Asia Mică**189**. Această revoltă a ascuţit până la o nemărginită ură reciprocă conflictul dintre iudei şi creştini, aceştia din urmă suferind o persecuţie sângeroasă din partea celor dintâi, pe toată durata ostilităţilor. Foarte semnificativ în acest sens este faptul că anumite trăsături ale portretului conducătorului revoltei, realizat de Eusebiu al Cezareii (*HE*, IV 6, 1 – 2) se regăsesc ca atare în descrierea Anticristului prezentată de Irineu în *Adu. haer.* (V, 25 – 30). O altă mărturie creştină este *Apocalipsa lui Petru*, despre care am vorbit deja în primul capitol al acestei lucrări. „Bar Kokhba", notează C.E. Hill, „did not prove to be the final Antihrist, but he evidently threw up the horrible spectre of an anti-Christian false Messiah, and it is likely that he left his stamp upon subsequent Christian reflection on the

---

Genese, note, p. 311.

187 Ibidem, p. 113.

188 Cf. W. Horbury, „Mcssianism Among Jews and Christians in the Second Century", în Augustinianum, 28, 1987, pp. 71-88.

189 Despre Bar Kokhba ca anti-mesia am vorbit deja în subcapitolul consacrat Apocalipsei lui Petru. Reluăm aici subiectul cu unele nuanţe şi citând câteva elemente noi. Despre această revoltă, cf. lucrările lui M. Avi-Yonah, The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar Kochba War to the Arab Conquest, New York-Jerusalem, 19842; M. Mor, The Bar-Kochba Revolution.

matter”**190**. Inscripţiile de pe monedele bătute între 132 şi 135 în Palestina confirmă clar pretenţiile mesianice ale personajului: „anul I al mântuirii lui Israel” etc. Cu acest ultim element încheiem analiza descrierii pe care Irineu o face Anticristului, pentru a ne ocupa de semnificaţia şi funcţia sa teologică.

Funcţia teologică a mitului la Irineu între 26, 2 şi 28, 2, capitole rămase până în prezent în afara analizei noastre, Irineu face o lungă şi semnificativă digresiune în legătură cu activitatea diavolului după întrupare şi Judecata de Apoi. Figura Anticristului dobândeşte o dimensiune explicit teologică, proprie episcopului Lyonului. Altfel spus, acesta ne furnizează cheia înţelegerii prezenţei acestui motiv în cartea a V-a a tratatului său.

Referatul demonologie debutează cu un citat din Matei (25, 41): „Atunci [Iisus] va zice celor din stânga: «Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul veşnic, care este gătit diavolului şi îngerilor lui»”. În concepţia lui Irineu, există două mari etape ale acţiunii diavolului în cursul istoriei: prima, de la ispitirea Evei în rai (V, 21, 1) până la ispitirea lui Iisus în pustie (V, 21, 2 – 22, 1). A doua, din momentul ispitirii lui Iisus şi până la cel al pedepsirii finale şi definitive a diavolului.

În prima etapă, acţiunea Adversarului se desfăşoară în ascuns, cu o oarecare discreţie datorată prudenţei. În rai, de pildă, el a ispitit-o pe Eva strecurându-se în pielea şarpelui. În cea de-a doua etapă însă, el „îşi dă arama pe faţă” acţionând direct, la lumina zilei, prin oameni şi mai ales prin Anticrist, chintesenţa însăşi a tuturor apostaziilor. Nu mai are nicio reţinere, căci *ştie că a fost condamnat*, *prin gura lui Iisus*, *la focul veşnic* (*cf*. V, 26, 2 şi citatul de la Mt. 25, 41). El se năpusteşte asupra neamului omenesc, găsindu-şi consolarea în răzbunare. Unica lui satisfacţie este de a converti la păcat un număr cât mai mare de credincioşi.

După întâia venire a Mântuitorului, el îndrăzneşte să rostească blasfemii împotriva Creatorului său, făcând din eretici instrumentele sale.

Iustin, pe care Irineu susţine că îl urmează (26, 2), este cel dintâi care propune o teorie demonologică, pentru a explica proliferarea

---

190 Ibidem, pp. 106-107.

ereziilor şi intensificarea persecuţiilor după întrupare. Din păcate, niciun text al lui Iustin referitor la dezlănţuirea furiei diavolului *post incarnationem Christi* nu a ajuns până la noi. Trebuie deci să presupunem că această teorie a fost dezvoltată într-unul dintre tratatele sale pierdute. Antonio Orice**191** crede că ar fi vorba de *Syntagma*, amplă lucrare polemică, cuprinzând, de asemenea, o luare de poziţie împotriva lui Marcion (întrucât Irineu, în *Adu*. *haer*. IV, 6, 2, 27, vorbeşte despre o lucrare intitulată *împotriva lui Marcion*). Nimic nu este totuşi sigur. Tot ceea ce putem spune este că aceeaşi teorie, atribuită lui Iustin (probabil sub influenţa lui Irineu), apare de asemenea la alţi autori creştini, de pildă, la Eusebiu al Cezareii**192** şi Ioan din Antiohia**193**.

În momentul întrupării lui Cristos, diavolul devine conştient de soarta care i-a fost rânduită. Până în acel moment, el a fost protejat de ignoranţa sa vanitoasă. Această ignoranţă a fost de altfel întreţinută de „codul", greu descifrabil, întrebuinţat de profeţi în transmiterea mesajelor divine. Într-adevăr, toţi marii profeţi ai Vechiului Testament au vorbit „în parabole şi alegorii" (*în parabolis el allegoriis*), pentru ca adevăratul conţinut al mesajelor lor să nu ajungă la urechile profane (26, 2). Primul care a vorbit *explicit şi public* a fost Iisus însuşi: „După venirea Domnului însă, el a aflat în mod clar (*discens manifeste*), din cuvintele lui Cristos şi ale Apostolilor**194**, că i s-a pregătit focul veşnic, lui, care din proprie voinţă s-a rupt de Dumnezeu (*ex sua uoluntate*

---

191 Teologia..., pp. 95-96.

192 HE, IV, 18,9.

193 Comm. Ad 1 Pt. 5, 8, citat de Andrei al Cezareii, In Apoc. 34, serm. 12; c. 60 serm. 21; apud Orbe, Teologia..., p. 96.

194 Cuvintele lui Isus: Mt. 25,41; Lc. 10,18; Mt. 3,12; şi cele ale apostolilor săi: Ioan (Apoc. 12,7-9): „Şi s-a făcut război în cer: Mihail şi îngerii lui au pornit război cu balaurul. Şi se războia şi balaurul cu îngerii lui. Şi n-a izbutit el, nici nu s-a mai găsit pentru ei loc în cer. Şi a fost aruncat balaurul cel mare, şarpele cel de demult, care se cheamă diavol şi satana, cel ce înşală toată lumea, aruncat a fost pe pământ şi îngerii lui au fost aruncaţi cu el"; şi 20,10: „Şi diavolul, care-i amăgise, a fost aruncat în iezerul de foc şi de pucioasă, unde este şi fiara şi proorocul mincinos. Şi vor fi chinuiţi acolo, zi şi noapte, în vecii vecilor". De asemenea, luda 6-7 (îngerii rebeli sunt aruncaţi „în întuneric" suferind „pedeapsa focului veşnic"). în afara acestor declaraţii explicite, există şi o serie de aluzii ale Apostolilor: 2Tes. 1,9; ICor. 6,6; Rom. 1,18 etc. Tradiţia targumică vorbeşte şi ea despre soarta celor drepţi şi a celor răi (apud Orbe, Teologia..., p. 102).

abscendenţi a De-o), precum şi celor care fără niciun strop de căinţă perseverează în apostazie"[195] (26, 2).

Prima reacţie a oricărui condamnat la moarte este de a nega legitimitatea judecătorului care îl condamnă. Tot astfel diavolul şi instrumentele sale, ereticii, neagă legitimitatea Demiurgului, anulând implicit însăşi ideea unei Judecăţi universale: „Cei plini de duh diavolesc îl acoperă de învinuiri pe Creatorul nostru, Cel care ne-a dăruit Duhul vieţii şi ne-a hărăzit o Lege potrivită tuturor, nevrând să admită că judecata lui Dumnezeu este dreaptă. Din această cauză ei născocesc un alt Tată, delăsător şi lipsit de grijă faţă de ale noastre, ba chiar îngăduitor cu toate păcatele" (V, 26, 2).

Un Dumnezeu milostiv, afirmă gnosticii, nu poate fi în acelaşi timp justiţiar. Numai unui Demiurg răzbunător şi vanitos îi place să îşi pedepsească propriile creaturi. În perspectiva adoptată de eretici, ideea de generozitate este ireconciliabilă cu cea de judecată. Fie Dumnezeu judecă şi atunci nu este Dumnezeu adevărat, fie îşi arată mila funciară, ignorând orice formă de judecată, în primul caz, ereticii adoptă rolul victimelor inocente, în cel de-al doilea, mântuirea lor este asigurată *a priori*[196]. Imaginea pe care o au despre Creator este cea a unui *deus otiosus*, un dumnezeu pe jumătate tolerant, pe jumătate indiferent faţă de lucrurile omeneşti. Irineu are deci dreptate să facă aluzie aici la doctrina epicureică, asupra căreia s-a concentrat deja în cartea a III-a (24, 2).

Într-adevăr, tema judecăţii finale este strâns legată de cea a temerii în faţa morţii şi de cea a credinţei care vindecă această teamă. Pentru Epicur, teama de moarte, sursa principală a angoasei noastre, izvorăşte tocmai din teama de Judecată. Acest sentiment dispare însă dacă ajungem la convingerea că zeii nu se interesează de lumea pământenilor; lumea lor – şi numai a lor – fiind complet separată de a noastră (dacă s-ar interesa, răul, bolile, suferinţa etc. nu ar mai exista). Zeii trăiesc izolaţi în empireu fără a se preocupa de altceva decât de propria lor fericire. Oamenii nu au, aşadar, de ce să se teamă – nimeni „acolo sus" nu îi supraveghează, pentru a-i recompensa sau

---

[195] Potrivit lui Ioan al Antiohiei (Otto, Corpus Apolog. II2 248 apud Orbe, Teologia... p. 99), Iustin vedea în Is. 14,12 sq. o alegorie a destinului lui Satan (Satan este prefigurat de regele Babilonului): „Cum ai căzut din cer, o, luceafăr care răsai în zori

[196] Lettre ă Menecee, 124-125; Maxime fondamentale II.

pedepsi[197]. Pe de altă parte, existenţa sufletului şi cea a trupului au aceeaşi durată1. Ambele sunt ţesături, grosiere sau fine, de atomi supuşi distrugerii. Moartea nu este decât destrămarea finală a acestei ţesături. Dat fiind că sufletul se dizolvă într-o mulţime neutră de atomi, iar zeii nu sunt cu nimic preocupaţi de soarta omenirii, ce sens ar avea în cele din urmă o Judecată finală? Această superstiţie trebuie eliminată, pentru ca omul să poată obţine l'eubaij. ovia, altfel spus să poată deveni asemenea zeilor[198].

În cele din urmă, conchide Irineu, „dacă Tatăl nu judecă, toţi oamenii se află la egalitate, au cu toţii un acelaşi statut" (*omnes* în *aequo crunt et în codem dinumerabuntur stătu*) (27, 1). Lucru şi mai grav, parusia devine, în această situaţie, „superfluă" (*superuacuus*). Parusia şi Judecata nu pot fi înţelese decât împreună, căci Iisus „a venit să despartă pe om de tatăl său, pe fiică de mama sa, pe noră de soacra sa" etc. (27, 1). Pentru ereticii vizaţi aici de Irineu, nu există o a doua parusie, prima epuizând, ca să spunem aşa, întregul conţinut al mesajului divin. În ochii lor, cuvintele lui Iisus din Mt. 11, 27 sunt formale: „Toate mi-au fost date de către Tatăl Meu şi nimeni nu-L cunoaşte pe Fiul decât numai Tatăl, şi nici pe Tatăl nu-L va cunoaşte nimeni decât numai Fiul şi cel căruia va vrea Fiul să-i descopere". Conform interpretării ereticilor (IV, 6, 4), Cristos s-a întrupat pentru a-l descoperi oamenilor, *o dată pentru totdeauna*, pe Dumnezeul necunoscut şi nevăzut (axatâlri TITOţ), anume, pe Tatăl pe care ei îl disting în mod clar de Creator. Irineu se întreabă atunci: „Cum poate fi [acest Dumnezeu] «necunoscut», de vreme ce îl cunosc?". Şi mai departe: „Dacă Dumnezeu a spus că Tatăl şi Fiul nu pot fi pe deplin cunoscuţi, atunci venirea Sa a fost zadarnică (*superuacuus fuisset aduentus eius*). Dacă nu, de ce ar fi venit? Pentru a ne spune: «Nu îl căutaţi pe Dumnezeu căci El nu poate fi cunoscut şi nu îl veţi găsi niciodată»?". Drept urmare, ereticii anulează, printr-o exegeză ultraspiritualistă, semnificaţia reală atât a primei, cât şi a celei de-a doua parusii.

Pentru a-şi contracara adversarii, Irineu revarsă un nou torent de pasaje din Noul Testament referitoare, de data aceasta, la Judecata

---

197 Lettre ă Menecee, 123; Maxime fondamentale I.

198 Lettre ă Menecee, 128-129. Asupra acestor puncte, cf. dc asemenea, Lucreţiu, De rerum natura, îndeosebi cărţile a IV-a şi a V-a.

de Apoi: Mt. 10, 35; Lc. 17, 34 – 35; Mt. 13, 30; 25, 33 – 34; Lc. 2, 34; 10, 12; în fine, Mt. 7, 21. Probabil, exegetul a avut sub ochi, după cum afirmă Antonio Orice, un bogat volum de *testimonia* despre această temă. Pasajele citate sunt menite să demonstreze caracterul *discriminator*, în sens etimologic, al parusiei. Totul va fi adus la lumină, nimic nu va rămâne ascuns. Totul va fi curăţit, nimeni nu va scăpa de încercarea focului.

După ce-i prezintă pe Tatăl şi pe Fiul în ipostaza de judecători eshatologici, Irineu introduce în ecuaţie un al treilea termen: liberul arbitru al fiinţei umane. Ne aflăm din nou puşi în faţa unui raţionament *a rebours*. De vreme ce Dumnezeu împlineşte în mod obligatoriu funcţia de judecător – *quod demonstrândum est* –, el va judeca faptele, bune sau rele, ale unui subiect *moral*, adică ale unei persoane înzestrate cu liber arbitru, capabilă să întreprindă în mod conştient acţiuni pozitive sau negative. O piatră, un copac, un fir de iarbă nu pot fi judecate, întrucât acestea nu sunt „subiecţi" a căror existenţă se desfăşoară în cadrele bine determinate ale unei *morale*. Numai fiinţa umană posedă acest statut. Aşadar, acceptând faptul că Dumnezeu va săvârşi o Judecată finală, suntem obligaţi să admitem că cei care vor face obiectul acestei Judecăţi sunt fiinţe libere în sensul moral al termenului.

Dumnezeu se descoperă în acelaşi fel tuturor oamenilor, dar nu toţi oamenii răspund în acelaşi fel la chemarea dumnezeiască. Omul este singurul responsabil de judecata sa. Dumnezeu este *constrâns* să îşi asume rolul de judecător, mai întâi, pentru a-i mântui pe cei care sunt vrednici şi apoi, din respect pentru libertatea creaturilor sale. În cartea a IV-a, 6, 5, Irineu scrie: „Aşadar Tatăl se revelează tuturor, făcând vizibil Cuvântul său tuturor; Cuvântul l-a arătat tuturor ca Tată şi Fiu, ca să fie văzut de către toţi. De aceea va fi o Judecată dreaptă a lui Dumnezeu pentru toţi cei care l-au văzut la fel, dar n-au crezut la fel".

De fapt, omul se face sieşi judecător, în momentul în care alege, fie pentru Dumnezeu/Iisus/viaţă/lumină, fie pentru diavol/lipsa iubirii/Anticrist/moarte/întuneric. Iubirea este legătura puternică între credincios şi Dumnezeu. În momentul în care această legătură se rupe, cel dintâi se află „în abis". Patru termeni sunt importanţi în acest context: Dumnezeu, omul, relaţia dintre ei (iubirea din partea omului ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu), comuniunea (*communio*).

Dumnezeu şi iubirea dumnezeiască sunt valori absolute. Iubirea omului, în schimb, se poate modifica în funcţie de împrejurări. Aşadar, Dumnezeu nu este niciodată cauza dispariţiei acestei *communio*, întrucât El nu încetează niciodată să îşi iubească creaturile. Omului îi revine sarcina să hotărască în relaţia sa particulară cu divinitatea. Iată de ce, spune Irineu, de îndată ce se îndepărtează de Tatăl, cei care nu au credinţă suferă un fel de autopedeapsă, depărtându-se în acelaşi timp de viaţă, de lumină şi de toate celelalte bucurii dumnezeieşti. Reacţia divină nu este nicidecum punitivă; Dumnezeu nu face decât să se retragă discret, abandonându-i pe cei cărora le este greu să-l accepte, în „abisul" propriei lor izolări.

Prin păcat nu numai sufletul se rupe de Dumnezeu, ci întreaga persoană, suflet şi *trup* laolaltă. Concepţia lui Irineu se dovedeşte din nou radicală: apostatul *de bunăvoie* pierde orice şansă de a recupera starea paradiziacă de *communio* cu Dumnezeu. Episcopul îi vizează mai ales pe eretici şi pe cei atraşi de erezie (cazul destinatarilor epistolei sale). Un păgân nu poate fi apostat, căci el nu îl cunoaşte pe Cristos. Apostat nu poate fi decât credinciosul care renunţă la Cristos după ce l-a cunoscut. Pentru a suferi „pedeapsa întunericului", trebuie ca mai înainte să fi gustat din bucuria luminii. Pedeapsa apostaţilor, ca şi cea a diavolului, va fi veşnică, de vreme ce, afirmă Irineu, bunurile dumnezeieşti nu au sfârşit. Refuzând aceste bunuri, apostatul se separă definitiv şi irevocabil de veşnicie.

O „mică" problemă intervine aici, care ţine mai curând de logică decât de teologie: dacă pedeapsa este veşnică, asemenea mântuirii, atunci suntem constrânşi să admitem două eternităţi, fie „paralele", fie „concomitente". Dar a admite două eternităţi simultane înseamnă, deodată, relativizarea principiului divin, singurul veşnic şi universal. Aporia nu-i este necunoscută lui Origen, care se vede obligat, în *De principiis*, să postuleze speranţa convertirii diavolului, formulând, odată cu aceasta, celebra ipoteză a apocatastazei. Admiţând veşnicia iadului, recunoaştem implicit o neputinţă din partea lui Dumnezeu în a combate răul, fapt evident absurd din punctul de vedere al unei religii monoteiste.

După această lungă paranteză etică şi metafizică, în capitolul 28 Irineu reia tema Judecăţii şi a Anticristului. Punctul de legătură îl constituie ideea paulină (din 2 Tes. 2, 11-12) potrivit căreia chiar şi cei rău-credincioşi simt nevoia de a crede în ceva. De aceea Dumnezeu le

va trimite un fals mesia care să-i însoţească în rătăcirea lor şi care să le astâmpere setea „religioasă”.

Venirea Anticristului se va face aşadar cu îngăduinţa lui Dumnezeu însuşi. Cei „rău-credincioşi” îşi vor simţi, într-un fel, viaţa „împlinită”, atunci când vor recunoaşte fantasma lor întrupată într-un personaj istoric: „Dumnezeu”, spune Pavel, „le va trimite un duh de amăgire”. Diavolul nu acţionează singur, prin sine, acţiunile sale sunt îndeaproape supravegheate de Creator. În consecinţă, Anticristul *trebuie* de asemenea să vină, crede Irineu, pentru ca Judecata de Apoi să poată avea loc aşa cum se cuvine. El va aduna în sine, prin „antiparusie”, tot răul săvârşit vreodată în lume. Dumnezeu are nevoie de un atare instrument ca să aleagă binele de rău, grâul de pleavă. Din această perspectivă, rolul, ingrat, desigur, dar necesar, pe care Anticristul îl joacă este de înşelător înşelat. După trei ani şi şase luni, Iisus va veni pe pământ, îl va învinge pe Anticrist şi va inaugura o perioadă de pace, împlinind astfel făgăduinţa din Gen. 13, 14 – 17.

Astfel, epopeea personajului nostru se încheie printr-o discretă aluzie la şiretenia pozitivă *a lui Dumnezeu*. Teolog optimist, Irineu se dovedeşte de asemenea un fin utilizator al paradoxurilor, calitate indispensabilă oricărui polemist. În plus, el cultivă un umor discret şi savant, uneori ironia, calitate, trebuie să recunoaştem, destul de rară printre coreligionarii săi.

Recapitulare şi concluzie

Cartea a V-a din *Adu*. *haer*., în care este inserat mitul Anticristului, se adresează unui grup de clerici din Asia Mică, atraşi de exegeza spiritualistă a Scripturilor. Firul roşu al demonstraţiei sale este constituit de ideea armoniei celor două Testamente, armonie respinsă de eretici, îndeosebi de Marcion şi discipolii lui. Această idee este reliefată în cartea a V-a pornind de la trei evenimente: întruparea, viaţa lui Cristos şi răstignirea sa; parusia.

Anticristul va recapitula întreaga istorie a apostaziei, de la căderea îngerilor răi, până la ultimii apostaţi, ereticii. Aducând ca temei principal capitolele 2 şi 7 din Daniel (coroborate cu alte mărturii ale Vechiului Testament), Irineu precizează mai întâi caracterul violent şi tiranic al Anticristului. El va fi un rege iudeu – dar inspirat de modelul tiranului păgân – a cărui legitimitate va fi contestabilă şi care va pune stăpânire asupra templului; va pune capăt cultului tradiţional, instaurând propriul cult (influenţă de la Dan. 8, 11-12; 9, 27); va

deveni stăpân al lumii cu sprijinul complicilor săi. Remarcăm absenţa totală a motivului martorilor eshatologici (Apoc. 11), dovadă suplimentară a faptului că mitul nu este încă perceput ca un ansamblu coerent, autonom, aparţinând doctrinei tradiţionale. Insistenţa cu care Irineu reia tema divizării Imperiului Roman ca premisă obligatorie a venirii Anticristului arată două lucruri:

1) Atitudinea conciliantă, diplomatică a episcopului de Lyon faţă de puterea romană, care nu are, în mod strict, nimic de-a face cu domnia Anticristului, acţiunea acestuia din urmă făcându-se cu îngăduinţa lui Dumnezeu însuşi, în cadrul planului mântuirii (teoria paulină din 2 Tes. 2, 11-12); Roma nu mai este modelul prevestitor al ultimului regat, cum se întâmplă în cazul lui Hipolit. De asemenea, nu există la Irineu nicio aluzie la legenda lui *Nero redivivus*, foarte prezentă la Victorin şi Commodian.

2) Derularea etapizată a procesului eshatologic. Într-adevăr, chiar dacă, în opinia lui Irineu, *eshatonul* pare a fi destul de aproape, înmulţirea ereticilor fiind unul dintre semnele premergătoare cele mai evidente, credincioşii trebuie totuşi să aştepte mai întâi divizarea imperiului în zece regate mici, acesta rămânând principalul semn eshatologic.

Un al doilea aspect – şi aici Irineu insistă, dar nu în secţiunea anticristologică propriu-zisă – îl constituie prezentarea Anticristului deopotrivă ca magician şi pseudotaumaturg. Ereziologul tratează această problemă în raport cu „sectele" lui Marcu (I, 13 – 21) şi Carpocrat, ambii fiind consideraţi veritabili „precursori ai Anticristului". Discipolii lui Marcu îşi revendică o cunoaştere nemijlocită a Duhului Sfânt şi puterea de a conferi, *în mod concret*, darul profeţirii. La rândul lor, discipolii lui Carpocrat pretind că săvârşesc învieri de natură spirituală. Denunţarea sistematică a acestor eretici ca „prea nticrişti" arată, potrivit lui Irineu, că *trăsătura esenţială a adversarului eshatologic nu este violenţa*, *ci viclenia exersată prin arta magiei*. Avem de-a face deci cu un fel de „simbol hiperbolic", dacă putem spune astfel, a tot ceea ce reprezintă erezia în ochii lui Irineu. Nota profund antieretică ce caracterizează teologia ireneică se regăseşte, de asemenea, în concepţia sa anticristologică. Pe lângă aceasta, se impune remarcată o foarte evidentă atitudine polemică cu privire la iudei, a căror revoltă condusă de Bar Kokhba a făcut victime printre creştinii din Asia Mică. În consecinţă, înainte de a fi antiromană

(este într-o foarte mică măsură), anticristologia lui Irineu este antignostică şi antiiudaică, operând un fel de sublimare, în planul eshatologiei, a anumitor date istorice şi sociale, proprii celei de-a doua jumătăţi a secolului al II-lea.

Folosind acest mit, episcopul de Lyon afirmă încă o dată unitatea indestructibilă a celor două Testamente – profeţiile VT care vorbesc despre sfârşitul lumii concordând perfect cu cele ale NT – şi justifică necesitatea Judecăţii, împotriva concepţiei gnostice a predestinării. Anticristul, născut din tribul lui Dan, recapitulează toate apostaziile istoriei (sensul numărului 666) în vederea Judecăţii de Apoi a omenirii. Fără prezenţa şi „cooperarea" adversarului eshatologic, această Judecată nici nu ar putea fi închipuită. Iisus va veni nu doar pentru a mântui sfinţii, ci şi pentru a-i pedepsi pe cei păcătoşi, reprezentaţi simbolic prin figura Anticristului. Acesta nu are o existenţă proprie. De fapt, adversarul eshatologic pare să întrupeze mai degrabă un fel de „vid ontologic". Monografia pe care ne-o propune Irineu se încheie prin acelaşi paradox prezent în capitolul 17 din Apocalipsă: „Ea era şi nu este şi va să se ridice din adânc şi să meargă spre pieire" (17, 8).

Capitolul III

Anticristul tiran şi *katechon* în scrierile lui Hipolit

I. Enigma Hipolit

Prima monografie consacrată integral Anticristului aparţine lui Hipolit[199], autor enigmatic, multă vreme identificat – atât de tradiţia apuseană, cât şi de cea răsăriteană – cu unul dintre episcopii Romei. În *Istoria bisericească* VI, 20, 22, Eusebiu aminteşte în treacăt: „Berii,

---

199 P. Nautin, Hippolyte et Josipe. Contribution ă l 'histoire de la litterature chretienne du troisieme siecle, Paris, 1947; Lettres et ecrivains chretiens des IF et Ilf siecles, Paris, 1961, pp. 177-209; vezi de asemenea sintezele foarte utile realizate de M. Simonetti, „Introducere" la trad. italiană a lucrării Benedictions de Jacob", Rome, 1982, pp. 5-18, şi de E. Norelli, „II problema storico-letterario di Ippolito", în Ippolito, L'Anticristo, Florenţa, 1987, pp. 9-35. De acelaşi autor, capitolul consacrat lui Hipolit în Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, redactată în colaborare cu C. Moreschini, Brescia, 1995, voi. I, pp. 338-344 (trad. rom.: Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine, voi. I, Polirom, 2001). în acest capitol, Norelli acceptă ipoteza de lucru propusă de V. Loi şi M. Simonetti Ia colocviul din 1978, ipoteză faţă de care se arătase reticent într-o primă fază. O reactualizare, în traducerea franceză a primului volum, Geneva, 2000.

episcopul Bostrei, în Arabia, a lăsat scrisori şi diferite alte scrieri; ca şi Hipolit, şi el întâistătătorul unei Biserici". Eusebiu mai spune că Hipolit este autorul unui canon pascal cuprinzând şaisprezece ani – fixarea datelor începând cu primul an de domnie al lui Alexandrus Severus (222) –, precum şi al următoarelor scrieri: *Despre Hexaemeron*, *Despre continuarea la Hexameron*, *împotriva lui Marcion*, *Despre Cântarea Cântărilor*, *Despre unele pasaje din Iezechiel*, *Despre Paşti*, *împotriva ereziilor*. O altă mărturie despre Hipolit, a doua, în ordine cronologică, ne este oferită de Ieronim (*Vir*. *III*, 61). El adaugă listei lui Eusebiu alte câteva titluri: comentarii la Geneză, Exod, Psalmi, Isaia, Daniel, Apocalipsă; precum şi două tratate: *De Antichristo* şi *De resurrectione*. Dacă localizarea episcopiei în fruntea căreia se afla Hipolit rămâne un mister, autorul Vulgatei îmbogăţeşte totuşi lista transmisă de Eusebiu, cu douăsprezece titluri noi. Menţiuni din perioada antică despre opera autorului în discuţie mai găsim la Theodoret al Cyrului şi la Fotie2, care mărturiseşte că a citit tratatul *Peri tou pantos*, *Comentariul la Cartea lui Daniel* şi monografia de *Christo et Antichristo*. În secolul al XIII-lea, Ebed Jesu, mitropolit nestorian al Nisibei (fi 318), citează *de Providentia*, *Capitula contra Gaium*, precum şi *Apologia Apocalipsei şi a Evangheliei lui Ioan1*.

Singurele elemente biografice se găsesc în fragmentele hagiografice. Este vorba despre *Depositio martyrum*, un document roman din 336, care menţionează, la data de 13 august, numele a doi martiri, Hipolit şi Pontianus, şi despre catalogul liberian (cca. 347), potrivit căruia aceiaşi, Hipolit şi Pontianus, ar fi murit pe 28 septembrie 235, în urma deportării în Sardinia. Credincioşii le vor fi adus trupurile la Roma, Hipolit fiind astfel înmormântat în cimitirul de pe Via Tiburtina. Puţin mai târziu, Damasus, episcop al Romei între anii 366 şi 384, afirmă într-o epigramă că Hipolit ar fi fost un schismatic novaţian, reconvertit la dreapta credinţa în timpul persecuţiilor. Identificarea martirului cu scriitorul apare în două pasaje din Ieronim: o dată în prefaţa lucrării *Comentariul Evangheliei după Matei* şi din nou în *Scrisoarea* 36, 16. Iată aproape toate datele furnizate de tradiţia creştină. La acestea se adaugă două descoperiri moderne care însă departe de a limpezi lucrurile, le complică şi mai mult.

Prima descoperire a avut loc în 1551; locul – în interiorul unui *ager ueranus* în apropiere de Via Tiburtina. Este vorba de o statuie

reprezentând un personaj complet mutilat, aşezat pe un tron. Pe cele două laturi ale tronului era gravat un *computus* pascal – care începe cu anul 222 – precum şi o listă cuprinzând următoarele titluri (lipsesc primele două rânduri): *Despre Psalmi*, *Despre pitonisă*, *Apologia Evangheliei după Ioan şi a Apocalipsei*, *Tradiţia apostolică privitoare la harisme*, *Cronici*, *împotriva grecilor şi împotriva lui Platon sau* despre *Univers*, *Exortafie pentru Severina*, *Demonstraţie despre Paşte*, *Ode la toate Scripturile*, *Despre Dumnezeu şi despre învierea trupului*, Despre *bine şi de unde provine răul*. Întrucât acest *computus* pascal corespundea întru totul celui menţionat de Eusebiu, iar o parte dintre titluri figura de asemenea în listele transmise de tradiţie, personajul mutilat a fost identificat de umanistul Pirro Ligorio, cu Hipolit. Ca urmare a acestei identificări, Ligorio dispune restaurarea statuii acestuia. În prezent ea se află la intrarea în Biblioteca Vaticanului.

Cea de-a doua descoperire datează din 1842, când, într-o mănăstire din Muntele Athos, a fost găsit un manuscris care conţinea un tratat în zece cărţi din care lipsesc primele trei. Textul – o amplă respingere (*elenchos*) a tuturor ereziilor – a fost publicat în 1851, sub titlul *Philosophoumena* şi, lucru deosebit de interesant, i-a fost atribuit, într-o primă fază, lui Origen; prima carte circula deja, separat, sub numele teologului alexandrin. Cu toate acestea, cele câteva date biografice furnizate de autorul tratatului *Elenchos* (I, *proemion*, 6; IX, 12, 21; X, 30, 1) infirmă validitatea acestei ipoteze. Autorul se recomandă drept creştin trăitor la Roma în vremea papilor Zefirin şi Calist, şi autor al unui *Chronikon* şi al unui tratat *Despre univers*, lucrări ce amintesc două titluri inscripţionate pe statuia descoperită în 1551. În plus, el se declară un adversar înverşunat al papei Calist căruia îi reproşează, pe de o parte, modalismul antitrinitar şi, pe de altă parte, laxismul etic (Calist ierta, de pildă, păcatele comise după botez şi autoriza căsătoriile femeilor provenind din familii nobile şi bogate cu bărbaţi de condiţie socială modestă).

Coroborând datele furnizate de inscripţia de pe statuia romană cu cele ale tradiţiei – Eusebiu, Ieronim, textele hagiografice etc. – şi cu cele câteva elemente autobiografice conţinute în *Elenchos*, I. Dollinger, odată cu publicarea monografiei sale, *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, în 1835,

creează ceea ce Simonetti numeşte *opinio communis* asupra *quaestio hippolytana*[200]. În opinia cercetătorului german, Hipolit a fost un preot creştin provenit din înalta societate romană, autor al unui însemnat număr de scrieri filosofice şi polemice. El s-ar fi aflat, la un moment dat, în conflict deschis cu papa Calist, din motivele deja amintite, ajungând chiar la schismă şi la a se autoproclama papă (ar fi deci vorba de primul caz de antipapalitate din istorie). În 235, va fi deportat, împreună cu Pontianus, în Sardinia, unde va muri ca martir. În monografia sa din 1925, *Ippolito di Roma*, Donini merge pe linia tezei lui Dollinger. Contrastul existent între viziunea milenarist-antiimperială comună scrierilor de *Christo et Antichristo* şi *Comentariu la Cartea lui Daniel*, pe de o parte, şi cea radical antimilenaristă a celorlalte fragmente, pe de altă parte, este explicat de Donini din perspectiva contactului autorului cu „atmosfera sincretistă" dominantă în mediul familiei imperiale a Severilor[201].

În 1947, Pierre Nautin redeschide dosarul Hipolit, avansând o ipoteză cu totul inedită[202]. Cercetătorul francez porneşte de la observaţia că există diferenţe radicale de ordin doctrinar, cultural şi stilistic între *Contra Noetum* şi *Elenchos*, precum şi inadvertenţe cronologice flagrante între *Chronikon* şi *Comentariu la Cartea lui Daniel*. Pe baza acestor date empirice, Nautin împarte în două corpusul atribuit până atunci integral unui singur autor, numit Hipolit. Există mai întâi o serie care cuprinde *Elenchos*, *Peri Pantos*, *Chronikon* precum şi celelalte scrieri ale căror titluri sunt gravate pe statuia romană. Există apoi seria tratatelor exegetice: *Despre Psalmi*, Despre *Cântarea Cântărilor*, *Despre David şi Goliat*, *Despre cartea lui Daniel*, *Despre Cristos şi Anticrist*, la care se adaugă *Tradiţia apostolică* şi *Contra Noetum*. Autorul primei serii ar fi un preot roman, adversar al papei Calist, fără nicio legătură cu martirul Hipolit. Nautin îi atribuie numele Iosipos menţionat de câteva manuscrise. Al doilea grup de texte ar aparţine unui episcop care a trăit în Orient, pe la jumătatea secolului al III-lea.

---

200 Eranistes, ed. H. Achelis, Hippolyt 's kleinere exegetische und homiletische Schriften, Leipzig, 1897, pp. 95; 99; 155; 230; Ep. 146; Haeret. PG 83, col. 377; 401; Quod unum..., PG 83, col. 1440.

201 Biblioth. 121.

202 Simonetti, op. cit., p. 6.

În 1959, J.M. Hanssens publică o lucrare consacrată liturghiei lui Hipolit[203], în care avansează o teză la fel de îndrăzneaţă ca a lui Nautin, dar care se dezvoltă în direcţie opusă. Potrivit acestei teze, Hipolit, autor unic al tuturor scrierilor care ne-au parvenit, nu ar fi fost de origine romană, nu ar fi avut niciodată o poziţie antipapală şi nu şi-ar fi sfârşit zilele în Sardinia, în vremea persecuţiei lui Maximin Tracul. Dimpotrivă, el ar fi fost un preot de origine egipteană, alexandrină probabil, şi ar fi mers la Roma, pe timpul pontificatului lui Zefirin, aderând aici la schisma novaţiană. Erudiţia sa poartă, negreşit, amprenta culturii alexandrine a epocii. Teza a fost respinsă de marea majoritate a specialiştilor.

La 27 februarie 1975, Margherita Guarducci prezintă la Academia Romană di Archeologia o comunicare despre statuia descoperită în 1551, arătând că aceasta nu reprezintă un bărbat, ci o femeie care ar putea fi identificată cu epicureica Temista[204]. Contrar opiniei tradiţionale, cercetătoarea susţine că statuia nu ar fi fost găsită în apropierea catacombei sfântului Hipolit, ci în biblioteca Pantheonului, amenajată de Iulius Africanul la Roma, din ordinul împăratului Alexandrus Severus. Lista gravată pe tronul statuii ar fi, aşadar, un fel de „fişier" cuprinzând titlurile operelor prezente în acest sector al bibliotecii.

În 1976, un grup de arheologi, între care M. Guarducci şi P. Testini, şi de patristicieni italieni, între care V. Loi şi M. Simonetti, organizează la Institutul Augustinianum din Roma o zi de studiu privind *questio hippolytana*. La sfârşitul dezbaterilor, participanţii adoptă „ipoteza de lucru"[205] propusă de cei doi patristicieni, aceasta fiind o reluare, cu unele nuanţări şi precauţii, a tezei lui Nautin. Iată această teză expusă câţiva ani mai târziu de M. Simonetti:

„1) *Elenchos* şi operele încrustate pe latura statuii aparţin unui singur autor, Hipolit din Roma, preot adversar al papei Calist şi apoi martir, autor despre care ne vorbesc sursele antice; 2) blocul de opere

---

203 La liturgie d'Hippolyte, Roma, 1959. Vezi mai ales pp. 247-340.

204 Cf. reluarea demonstraţiei în articolul „La statua di Sant'Ippolito", în Ricerche su Ippolito, Roma, 1977, pp. 17-30. Guarducci îşi va reconfirma teza într-un alt studiu, în 1989.

205 „A modo di conclusione: una ipotesi di lavoro", Ricerche su Ippolito, ibidem, pp. 151-157.

exegetice şi *Contra Noetum* se cuvin atribuite unui episcop şi scriitor oriental activând cu câteva decenii înaintea lui Hipolit din Roma, undeva între secolele al II-lea şi al III-lea [...]. Autorul operelor exegetice, în afara spiritului său antiroman şi a tendinţelor milenariste, e o persoană închisă într-un orizont cultural de tip strict eclezial, fără nicio deschidere spre cultura clasică; în schimb, Hipolit din Roma, respectuos faţă de Roma şi non-milenarist – e o persoană cu o vastă cultură, cu legături la curtea imperială, căruia îi place să-şi etaleze erudiţia şi preocupările culturale sau ştiinţifice. Iată de ce este preferabil să ne gândim la doi scriitori diferiţi şi nu la unul singur care să fi suferit o profundă transformare interioară"[206]. Spre deosebire de Nautin, care preferă să dea nume diferite autorilor fiecărui corpus, Loi şi Simonetti propun, *con la massima cautela*, ipoteza omonimiei[207]. Un al doilea colocviu, organizat de acelaşi Simonetti, în 1989, avea să confirme, într-o oarecare măsură, validitatea „ipotezei de lucru" din 1979, reliefând totuşi anumite limite ale acesteia[208].

Unica voce discordantă, care susţine teza tradiţională a unui singur Hipolit, autor al tuturor textelor transmise sub acest nume, este cea a lui J. Frikel. În 1988, acesta publică lucrarea *Das Dunkel um Hippolyt von Rom* –, principalele teze prezentate aici vor fi reluate într-un articol publicat în volumul *Nuove ricerche su Ippolito*[209]. Frikel reia examinarea scrierilor *Elenchos* şi *Contra Noetum*, cele două texte problematice, concluzionând că nu există nicio motivaţie justificată pentru a pune la îndoială unicitatea autorului lor. El porneşte de la observaţia că cele două tratate nu trebuie studiate izolat, asemenea unor lucrări teoretice; lectura lor trebuie făcută în funcţie de contextul şi de scopul lor practic.

Ipoteza Loi-Simonetti[210] este acceptată şi de autorul lucrării

---

206 Le benedizioni di Giacobbe, p. 16.

207 Ibidem.

208 Documentele acestui colocviu au fost publicate sub titlul Nuove richerche su Ippolito, Roma, 1989. Cf. îndeosebi studiul lui Simonetti, „Aggiornamento su Ippolito", pp. 75-130, care propune o evaluare a rezultatelor obţinute în urma zilei de discuţii din 1976.

209 „Ippolito di Roma, scrittore e martire", pp. 23-41.

210 M. Simonetti a publicat foarte recent Contra Noetum, într-o nouă ediţie, Bologne, 2000, având „ultimul cuvânt" asupra problemei în „Introducerea" acesteia. Primele 145 de pagini din acest volum reprezintă o sinteză a tuturor răspunsurilor

de faţă. De *Christo et Antichristo* şi *Comentariul la Cartea lui Daniel* sunt operele unui episcop oriental cu convingeri milenariste, neinteresat de cultura clasică păgână şi care nutreşte profunde antipatii faţă de Imperiul Roman. Acest personaj nu este autorul operelor cu caracter filosofic semnalate pe statuia descoperită pe Via Tiburtina. În cazul nostru este vorba de un exeget de înalt nivel, dovedind o bogată cultură biblică.

În Coni. *Dan*., Hipolit face trimitere, în două rânduri, la tratatul despre Anticrist: „Un studiu amănunţit al problemei Anticristului există deja într-o altă lucrare. Nu dorim să rediscutăm această temă" (IV, 13, 1). De asemenea în IV, 24, 7: „Mai târziu, când cele zece coarne vor creşte pe capul fiarei, la sfârşitul lumii, în mijlocul lor va apărea Anticristul, de care am vorbit mai înainte"**211**. Cu siguranţă, *Antihrist* este anterior *Comentariului la Daniel*, care ar fi putut fi redactat – tonul tensionat al scrierii îndreptăţeşte această presupunere la scurt timp după persecuţia declanşată de Septimiu Sever, în 202 – 203. În acest caz, data compunerii *Antichrist-\i\nx* s-ar situa în jurul anului 200**212**.

II. Tratatul de *Christo et Antichristo Introducere*

Vom prezenta şi analiza, într-o primă etapă, tratatul despre Anticrist**213**, primul de acest gen din literatura creştină. *De Christo et Antichristo* are aspectul unei epistole demonstrative, epideictice, adresată unui frate, pe nume Teofil, preocupat de *nouissimae res*. Hipolit îi scrie (1, 1 – 2):

---

date de cercetătorii moderni „chestiunii Hipolit", cu un deosebit accent asupra contribuţiei „şcolii italiene" în acest domeniu. Merită amintit numele lui A. Brent, autorul unei lucrări voluminoase Hippolytus and the Roman Church in the Third Century, Leyde, 1995, în care fixează data apariţiei mono-episcopatului la Roma, către jumătatea secolului al III-lea, adică la câteva decenii după data unanim admisă de istorici. Interpretarea lui Brent, care distinge mai mulţi autori ai corpusului hipolitan, porneşte chiar de la ipoteza pe care Simonetti o consideră inacceptabilă (vezi Simonetti, Intr., pp. 119-126).

211 Hippolyte, Commentaire sur Daniel, intr. de G. Bardy, text îngrijit şi tradus de M. Lefevre, Paris, 1947, SC 14. Folosim această traducere pentru Com. Dn.

212 Nautin propune o dată mult mai înaintată, jumătatea secolului al III-lea, chiar după persecuţia lui Decius. Nu există însă absolut nici un motiv întemeiat pentru a accepta o atare ipoteză. în această situaţie, ar trebui reorganizate, fără nici un rezultat de altfel,

213 Am folosit ediţia lui Norelli, Ippolito, L'Anticristo, Florenţa, 1987, care cuprinde o intr., trad. italiană şi un amplu comentariu. Traducerea acestor pasaje ne aparţine.

Întrucât ţi-ai exprimat dorinţa, iubite frate Teofil, să fii lămurit cu precizie asupra subiectelor pe care ni le-ai propus, am socotit înţelept ca, adăpându-ne din belşug, ca dintr-un izvor sfânt, din Scripturile dumnezeieşti, să-ţi punem sub ochi rodul cercetărilor, pentru ca să te bucuri nu numai adunând aceste [lucruri] în auz, ci, examinând faptele înseşi, să poţi slăvi întru toate pe Dumnezeu. Aceasta să fie merindea neprimejdioasă, dăruită de noi în viaţa de acum, pentru ca tu, însuşindu-ţi, dintr-o expunere potrivită, cele greu de cunoscut şi de priceput de către cei mulţi, pe de o parte, să le semeni în ogorul inimii tale, ca-ntr-un pământ curat şi afinat, iar pe de altă parte, să-i faci de ruşine, cu ajutorul expunerii, pe toţi câţi stau şi vorbesc împotriva Cuvântului mântuitor. Tare mă tem să nu încapă tot [ce-ţi scriu] pe mâinile necredincioşilor şi hulitorilor, căci primejdia nu-i puţină, [iată de ce te rog, transmite aceste învăţături numai bărbaţilor grijulii şi de bună credinţă, care vor să trăiască *drept şi sfânt şi cu frică de Dumnezeu* (2 Tes. 2, 10 – 11).

Fragmentul condensează un întreg program exegetic. În primul rând, pentru a găsi problemelor de doctrină soluţiile adecvate, trebuie să ne întoarcem, spune Hipolit, la „izvorul sfânt" al Scripturilor. Acestea conţin toate remediile necesare pentru a risipi ignoranţa şi a ne linişti în îndoielile noastre. În această privinţă, Hipolit face câteva precizări şi în *Corn*. *Dan*.: „Atunci când vrei să te înveţi, nu trebuie să te mulţumeşti să citeşti în grabă aceste învăţături, ci să *fii cu luare aminte* la cele scrise. Căci Sfintele Scripturi nu ne descoperă nimic fără folos" (I, 7, 2). Interpretarea Scripturilor nu este deci un exerciţiu formal şi lipsit de finalitate, ci un act profund existenţial, care alimentează credinţa, stimulând-o, şi care are drept ultim scop „slăvirea lui Dumnezeu". În fine, Hipolit atrage atenţia destinatarului său asupra dublului aspect, personal şi public, al epistolei. După ce învăţăturile care sunt expuse aici vor fi germinat şi vor fi dat roadele lor în pământul „curat şi rodnic al inimii" lui Teofil, el va trebui să le transmită mai departe, combătând astfel părerile greşite ale celor care îndrăznesc să ridice glasul „împotriva Cuvântului mântuitor". Dat fiind caracterul său mai puţin obişnuit şi în acelaşi timp foarte „delicat", subiectul epistolei trebuie ţinut la distanţă de ochii şi urechile necredincioşilor sau „rău-credincioşilor". Autorul trimite la IŢim. 6, 20 – 21, unde Apostolul îşi îndeamnă tânărul discipol să păzească „comoara încredinţată" ca aceasta să nu cadă în mâinile „gnosticilor cu

nume mincinos". În privinţa acestor lucruri „greu de cunoscut şi de priceput de către cei mulţi" este, aşadar, nevoie de discernământ. O anumită discreţie este de asemenea impusă destinatarului de expeditorul epistolei.

Alcătuit dintr-o serie amplă de pasaje scripturistice, veteroşi noutestamentare, tratatul prezintă o anumită structură logică. La nivelul coerenţei, ea este „minată" totuşi de numeroase digresiuni cu caracter metodologic sau teologic, într-un articol din 1965, Salvatore Pricoco face o analiză a structurii scrierii în discuţie, respingând teza cercetătorului german F.C. Overbeck**214**, conform căreia tratatul lui Hipolit ar fi o lucrare confuză şi dezorganizată, lipsită de orice logică la nivelul argumentării**215**.

Tratatul este „decompozabil" în funcţie de schema cvadripartită descrisă de Aristotel în *Ars rhetorica* (III, 13, 1414 b): Ttpooipiov, Ttpbbeoie; tucitk; şi E7 uA.oyoe). În cazul monografiei noastre, primele patru capitole constituie introducerea (Ttpooapiov). Capitolul 5 prezintă în manieră sintetică, aşa cum vom vedea mai departe, planul tratatului (7 ipo Oeoie), care va fi dezvoltat ulterior, punct cu punct, în capitolele 6 – 66 (tuotk; sau *demonstratio*); capitolul 67 constituie, singur, un scurt şi sugestiv etui A.oyoe).

Pricoco identifică, în desfăşurarea textului, un anumit număr de „pasaje-graniţă" cu rol dublu. Acestea sunt destinate, pe de o parte, să justifice, să scuze chiar, digresiunile făcute cu sau fără intenţie; pe de altă parte, ele amintesc cititorului schema descrisă în Ttpo Oeoti). Aceste „articulaţii" sau „puncte de sutură" între două secţiuni pot fi principale (cap. 5, 43 şi 54) sau secundare, după fiecare paranteză mai mult sau mai puţin dezvoltată. Pentru o mai bună înţelegere, să luăm ca exemplu legătura principală din partea de început a capitolului 43. Hipolit îşi dă seama de faptul că cititorul riscă să se piardă în marea de citate prezentate anterior, motiv pentru care se hotărăşte să se oprească un moment, să-şi tragă sufletul, să recapituleze pe scurt, dar cu claritate, etapele parcurse deja şi să anunţe totodată tema etapei ulterioare: „Despre încercările prin care va trece Babilonul şi despre judecata parţială pe care i-o vor face, la sfârşit, tiranii de atunci, s-a

---

214 Quaestionum Hippolytearum specimen, lena, 1864, cap. II, pp. 42-56.

215 „Osservazioni...", p. 150.

vorbit cât se poate de limpede în cele de mai sus. Acum, trebuie să expunem, cercetând amănunţit, când anume se vor întâmpla acestea şi cum va răsări *cornul cel mic* printre tirani".

Iată câteva elemente care ne vor fi utile în desfăşurarea comentariului nostru. Structura tratatului a fost prezentată, în „Introducerea" pe care E. Norelli o face traducerii acestuia**216**. Reluăm această prezentare căreia îi adăugăm două mici modificări:

14 repooiţnov

2 – 4 despre caracterul inspirat al profeţiilor; Hipolit încearcă să îşi convingă cititorii de veridicitatea surselor folosite;

5 Ttpo Oeou;

— Lista punctelor care vor fi tratate pe parcursul lucrării; tuotk; (6 – 66)

6 natura Anticristului; portretul său moral şi metafizic realizat prin contrast cu portretul moral şi metafizic al lui Cristos (nouă opoziţii);

7 – 14 prima opoziţie: leul ca simbol;

7 – 13, al lui Cristos (Gen. 49, 8 – 12; Iuda);

14, al Anticristului (Deut. 33, 22; Dan);

15 – 18 Anticristul ca tiran eshatologie; dosar de mărturii scripturistice (în special Ier. 8, 16);

19 – 28 profeţia din Iezechiel; introducere la comentariul celor două capitole (2 şi 7) din Daniel;

29 – 33 paranteză teoretică: despre primejdia de a revela ceea ce profeţii au transmis în chip ascuns; o parte dintre profeţii s-au împlinit deja; prin urmare şi celelalte se vor împlini cu siguranţă;

34 – 42 Judecarea Babilonului/Romei (Is. 47, 1-15; Apoc. 17 – 18);

43 – 47 cel de-al doilea punct menţionat în npo Geali; împrejurările apariţiei Anticristului; activitatea celor doi martori; uciderea lor de către Anticrist;

48 – 50 numele Anticristului (Apoc. 13, 11-18); semnificaţia numărului 666; Hipolit înclină către varianta „Lateinos", fără însă a o adopta în mod explicit;

51-53 activitatea Anticristului; aliaţii săi: Edom, Moab şi

---

216 Ippolito, L'Anticristo, pp. 41 -42.

Ammon, şi adversarii săi, regii Egiptului, Libiei şi Etiopiei;

54 – 63 trei etape ale activităţii Anticristului:

54 – 58 va aduna poporul iudeu;

59 – 61 îi va persecuta pe sfinţi (Apoc. 12);

62 – 63 pbeA.uyţia zi\e, Epriţiwocwţ; sfârşitul Anticristului;

64 părăsia Domnului; bătălia finală;

65 – 66 învierea; Judecata şi domnia sfinţilor;

67 C7UA.oyoe;

IIpooAT] oi)-ul (cap. 1 – 4) este el însuşi un fel de „digresiune introductivă" asupra naturii profeţiei, o temă faţă de care Hipolit arată un interes special[217]. În concepţia sa, profeţii, „adevăraţii noştri ochi", au putut vesti „tainele Logosului", pentru că toate prezicerile lor au fost inspirate nemijlocit de Logosul însuşi. Cuvântul divin s-a descoperit în parte profeţilor Vechiului Testament, precum şi filosofilor păgâni, şi deplin, în Iisus Cristos, apostolilor şi tuturor creştinilor, întrucât aceste mesaje provin de la unicul Izvor veşnic, conţinutul lor este adevărat şi rămâne adevărat pentru toate generaţiile istoriei. Profeţii au, aşadar, o influenţă specială asupra fluxului istoriei. Ei nu se limitează la a desluşi sensul evenimentelor petrecute, ci au capacitatea de a înţelege perfect ceea ce se petrece în prezent, precum şi de a cunoaşte ceea ce urmează să se întâmple: „Fericiţii profeţi erau ca nişte ochi ai noştri, cunoscând dinainte, prin credinţă, tainele Cuvântului. Ei au slujit acestor taine chiar şi în vremea generaţiilor următoare lor, dezvăluind nu numai trecutul, ci anunţând şi prezentul şi viitorul, pentru ca nu doar o dată să se arate profetul profet, ci să fie socotit ca atare de către toate generaţiile".

Orice profeţie adevărată îşi are izvorul unic în Dumnezeu. Profeţii nu fac decât să reproducă, în cel mai exact mod cu putinţă, mesajul divin, fără omisiuni sau adaosuri. Ei au o grijă deosebită să nu altereze prin cuvintele sau prin gândurile lor inspiraţia autentică dumnezeiască ale cărei „vase alese" sunt. În actul profetic, voinţa umană este asimiiată voinţei lui Dumnezeu (2, 2):

oi) vâp zţ, ibiae; Suvdţieox; oi Tipocprixai e (p0 Eyyovxo, ţifţ tiAccvg), oube anep auxoi rPoi3A, ovão xauxa KOU EKfjpi XJOOV, *a XXĂ*

---

[217] Pentru întreaga problematică, cf. articolul lui E. Norelli, „Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio", în Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, 25, 1999, pp. 315-346.

TtpUTOV [IEV SIOC xou Aoyou ea optilovTO op Oă) e, etceixoc
be al Opap. CETG) V Ttp0618 d0KOVT0 X &
(ieAâovxo! KaAwc kou ei? ouxcoţ Ttep-Ttoţievoi exeyov xauxa, ăitep auxoai; dovolţ l-v utco 0EOU octlokekttau-Hţieva.

Pentru că nu vorbeau dintr-o putere proprie – să nu te laşi amăgit cumva! – şi nici nu anunţau ceea ce doreau ei să anunţe, ci mai întâi primeau înţelepciune de la Cuvântul şi abia pe urmă dezvăluiau, prin viziuni, viitorul, atunci când trebuia. Trimişi deci fiind, spuneau cele descoperite numai lor de Dumnezeu.

Aşadar, actul profetic se derulează în trei etape: 1) profetul primeşte înţelepciunea de la Logosul divin. Aceasta înseamnă că el suferă o transformare radicală din punct de vedere spiritual, care îl face capabil să primească viziunile cereşti; 2) el primeşte vedeniile în*prin ato*\ pe parcursul acestei etape „receptorul" acumulează mesaje divine; 3) *la porunca lui Dumnezeu* profeţii ies în lume să anunţe mesajele. O profeţie făcută cunoscută de profet fără acordul lui Dumnezeu nu are nicio valoare (avertisment pe care îl regăsim de altfel în mai multe cărţi ale Vechiului Testament**218**). La nivel social, trăsătura excepţională a unui profet rămâne, fără îndoială, capacitatea sa de a cunoaşte evenimentele viitoare: „Într-adevăr, dacă profetul ar vorbi despre ceva întâmplat deja, el n-ar mai fi profet, căci ar spune lucruri pe care toţi le-au putut vedea cu ochii. Dacă însă povesteşte pe larg viitorul, pe bună dreptate va fi socotit profet. Prin urmare, în chip firesc profeţii erau numiţi, la început, *văzători* (*cf*. lRg. 9, 9: LXX)".

Hipolit se consideră un discipol fidel al profeţilor veterotestamentari. Pe tot parcursul tratatului său, el va încerca să înţeleagă, să decodeze şi să transmită, cu maximă justeţe, fără vreo intervenţie personală, mesajele pe care le-a primit prin intermediul Scripturilor (2, 3): „Şi noi, ca buni ucenici ai lor, facem cunoscute întocmai profeţiile lor, lăsând deoparte propriile noastre idei. Într-adevăr, nu căutăm să inventăm nimic nou, ci [voim] un singur lucru: să-i îndrumăm pe cei care pot crede cu dreptate, arătându-le scrierile despre cele ce au fost profeţite odinioară".

În acord cu această concepţie, tratatul se prezintă ca un fel de urmă vizibilă a întâlnirii inefabile dintre *întrebarea* lui Teofil şi

---

218 Ier. 14,14; 23,16.26; 27,15; 28, 5; 29,9.31; lez. 13,2; Deut. 18,20-22.

profeţiile Logosului. Toate pornesc *de la* şi se întorc *în* Logosul divin, toate îşi descoperă sensul în Logos şi numai prin El. Acesta „se defineşte", dacă se poate spune astfel, prin capacitatea acestuia de a fi în acelaşi timp universal – adică de a uni toate în El – şi conjunctural: are capacitatea de a se adapta tuturor împrejurărilor istorice sau existenţiale (3, 1 – 2):

Cuvântul se arată damic şi generos prin faptul că [se împărtăşeşte] tuturor sfinţilor adaptându-se, asemenea unui medic priceput, nevoilor fâccăruia. Cunoaşte foarte bine slăbiciunea firii omeneşti. Pe neştiutori încearcă să-i înveţe, *pe rătăciţi să-i întoarcă pe calea Lui cea adevărată*; se descoperă uşor celor care-l caută cu credinţă; se deschide îndată celor ce cu trupuri neîntinate şi inimă pură vor să bată la uşă. Nu alungă pe niciunul dintre robii Săi; de nimenea nu se scârbeşte socotindu-l nevrednic de tainele Sale dumnezeieşti; pe bogat nu-l preţuieşte mai mult decât pe sărac; pe sărac nu-l dispreţuieşte pentru sărăcia sa; pe barbar nu-l răneşte făcându-l nepriceput; pe eunuc nu-l dă deoparte, ca nefiind bărbat; femeii nu-i poartă ranchiună pentru nesupunerea ei de la începuturi; de bărbat nu se scârbeşte fiindcă şi-a încălcat [legământul]; ci de toţi se milostiveşte şi pe toţi vrea să-i mântuiască. Pe toţi vrea să-i facă fiii lui Dumnezeu şi pe toţi sfinţii îi cheamă să alcătuiască un singur om desăvârşit. Căci unul este Fiul lui Dumnezeu, prin care noi toţi, renăscuţi în Duhul Sfânt, vrem să devenim un singur om desăvârşit şi ceresc.

Prooimion-ul îndeplineşte două funcţii: captează atenţia şi bunăvoinţa cititorilor (auditori) şi afirmă perenitatea şi în acelaşi timp actualitatea mesajului profetic. Această perenitate, am văzut deja, decurge din teoria Logosului ca vector integrator, a cărui manifestare este spirituală, în cazul profeţilor vetero testamentari, sau materială, în întrupare. Misiunea exegetului se reduce la reperarea şi ordonarea pasajelor din Scripturi care au legătură evidentă cu venirea Anticristului. Fiind cel care structurează trama hermeneutică a discursului pe baza materiei prime oferite de textele sfinte, exegetul are permanent grija de a nu interveni la nivelul conţinutului propriu-zis. Dumnezeu se descoperă pe sine acolo unde doreşte şi cum doreşte. Tratatul va lua în discuţie douăsprezece puncte, enumerate în jipobeotg:

1) natura parusiei Anticristului;

2) împrejurările apariţiei „nelegiuitului" (2 Tes. 2, 8);
3) tribul din care va veni;
4) numele său;
5) modul în care îşi va aduna poporul „de la marginile pământului" (Mt 12, 42);
6) persecuţiile pe care le va declanşa împotriva sfinţilor (Mt. 13, 21);
7) se va face slăvit ca Dumnezeu (2 Tes. 2, 4);
8) moartea sa;
9) parusia lui Cristos;
10) distrugerea lumii;
11) cei o mie de ani;
12) osânda veşnică aplicată necredincioşilor (Mt. 25, 46).

În opinia lui Pricoco, Hipolit reuşeşte să dezvolte absolut toate aceste puncte în tratatul său, fără însă a respecta ordinea propusă iniţial. El face numeroase digresiuni de ordin metodologic, teologic sau politic, în funcţie de provocările contextului. Nu trebuie pierdut din vedere faptul că lucrează într-un dosar de mărturii scripturistice în stare aproape pură, ca să spunem aşa, şi că este nevoit să facă două operaţiuni simultane: de clasificare şi de exegeză.

Capitolele 6 – 14

Cea dintâi problemă abordată se referă la identitatea Anticristului. În ce fel îşi va face apariţia pe scena istoriei acest personaj, sub ce formă, sub ce aspect? Pentru a răspunde acestor întrebări, Hipolit dezvoltă o serie de nouă analogii între falsul şi adevăratul Cristos. În viziunea sa, Scripturile conţin atât profeţii despre Cristos, cât şi despre adversarul său eshatologie. Acest principiu hermeneutic va fi reluat, după cum vom vedea în cele ce urmează, în *Corn*. *Dn*. Cele nouă perechi de „analogii prin opoziţie" constituie o noutate absolută în materie de anticristologie. Hipolit construieşte acest „portret simbolic" al personajului amalgamând mai multe tradiţii distincte existente până la el[219].

Atât Cristos, cât şi Anticrist au fost simbolizaţi în Scripturi printr-un leu (Gen. 49, 9; Deut. 33, 22; lPt. 5, 8). Cum este posibil ca

---

[219] Despre cele patru tradiţii precreştine care vor conduce la formarea mitului creştin al Anticristului, vezi „Introducerea" noastră, precum şi comentariul lui E. Norelli la capitolul 6 al tratatului lui Hipolit (op. cit., pp. 172-175).

același simbol să vizeze două personaje complet opuse? într-adevăr, simbolul este o „metaforă deschisă" capabilă să primească orice semnificaţie, impusă, fie de codul cultural care o generează, fie de potenţialitatea intrinsecă a simbolului însuşi. În cazul nostru, este vorba de cea de-a doua variantă. Cristos, precizează Hipolit, este numit aici „leu, în virtutea naturii sale împărăteşti şi slăvite" (brā to Poccu Aikov koc\ evăo-ov); Anticristul, „datorită firii sale tiranice şi violente" (brā to Tupawi KOV ocutoO Kai pâcaov) (6, 1). Ambiguitatea – în realitate, bogăţia semantică – a simbolului „leului" permite valorificarea sa în două contexte radical opuse. „Leul" însă nu face decât să inaugureze o listă bogată şi variată, pe care o prezentăm mai jos:

1) „Leu Cristos, leu Anticrist".

2) „Rege Cristos, rege pământesc Anticrist". Domnia pământească a lui Anticrist va avea o durată foarte scurtă şi va fi ca orice altă domnie. Cea a lui Cristos va fi veşnică, incoruptibilă.

3) „Mântuitorul a fost arătat ca un miel (În 12, 31); celălalt va apărea de asemenea cu trăsăturile unui miel, dar va fi lup pe dinăuntru (Mt. 7, 15)". Până aici Hipolit reia trei mari simboluri ale Vechiului şi Noului Testament care îi vizează pe cei doi mesia (cel adevărat şi cel fals). Începând cu punctul 4, Anticristul va fi descris ca un impostor care va îndrăzni să-şi împroprieze prin mimetism biografia lui Cristos.

4) „Tăiat împrejur (Lc. 2, 21) s-a arătat Mântuitorul în lume; şi celălalt va veni aidoma". Este vorba deci de un Anticrist de origine iudaică, similar celui despre care vorbeşte Irineu.

5) „A trimis Domnul apostoli la toate neamurile (Mt. 28, 19), la fel şi celălalt va trimite apostoli mincinoşi".

6) „A adunat Mântuitorul laolaltă oile risipite (În 11, 52); şi celălalt, aidoma, va strânge împrejuru-i poporul risipit [al evreilor]".

7) „A dat Domnul pecete celor ce cred într-însul (Apoc. 13, 16); şi celălalt va face la fel".

8) „Cu chip de om a venit Domnul (Flp. 2, 7); şi celălalt va veni cu chip de om". Anticristul va fi aşadar imitatorul lui Cristos. El nu va fi totuşi diavolul întrupat, aşa cum Cristos a venit ca Dumnezeu întrupat, ci o simplă fiinţă omenească stăpânită de duhul minciunii.

9) „A înviat Mântuitorul arătându-şi trupul ca un templu (În 2, 21); celălalt va «reînvia» templul din Ierusalim". Această afirmaţie face trimitere la episodul relatat la Mc. 13, în care Iisus prezice distrugerea

templului. La Mt. 26, 61, doi martori se înfăţişează înaintea Sinedriului pentru a declara: „Acesta a spus: «Pot să dărâm templul lui Dumnezeu şi în trei zile să-l rezidesc»”. Iisus vorbise atunci simbolic de învierea *trupului său* la trei zile după moartea sa. Anticristul nu va cunoaşte învierea cu trupul, el va reînvia metaforic un pseudocult, propriul său cult, în templul rezidit din Ierusalim.

Comentariu la Geneză 49, 7 – 14

Primul fragment comentat pe larg face parte din Geneză 49, 8 – 12. Este vorba de binecuvântarea lui Iuda de către Iacob:

şi cârmuitor din coapsele sale, până ce va veni ce i-a fost hărăzit; el este aşteptarea neamurilor [păgâne], „îşi va lega mânzul de viţa de vie şi de vrej, mânzul asinei sale. În vin îşi va spăla haina sa şi-n sânge de strugure, veşmântul său. 2 Scânteietori sunt ochii săi de vin, şi dinţii săi mai albi ca laptele.

(*Septiiaginta*, vol. 1, ed. cit.)

Dintre cele douăsprezece binecuvântări rostite de Iacob pe patul de moarte, cea adresată lui Iuda şi seminţiei sale este una dintre cele mai ample şi mai semnificative. „Numele lui Iuda”, notează M. Harl, „este asociat cu ideea de laudă, prin folosirea – unică în Pentateuh – a verbului aivew”**220**. Acelaşi fragment a fost comentat de Hipolit în tratatul său, *Binecuvântările lui Iacob*, primul comentariu coerent pe care un autor creştin îl consacră capitolului 49 al Genezei. Atunci când vorbeşte de supremaţia lui Iuda, Hipolit se referă la domniile lui David şi Solomon**221**. În iudaismul precreştin, versetele 10 – 12 aveau o foarte pregnantă conotaţie mesianică (vezi, de exemplu, unele texte qumranice). Epistola către Evrei (7, 14) atribuie această profeţie lui Cristos, născut din neamul lui Iuda. În Apoc. 5, 5, Iisus este numit „leul din seminţia lui Iuda” care „a biruit”. Caracterul mesianic, foarte evident în cazul versetelor 10 – 12, a „contaminat” versetele 8 şi 9, toate acestea formând o secţiune de sine stătătoare. Începând cu Iustin şi continuând cu Irineu, Tertulian şi Clement**222**, Gen. 49, 8 – 12 devine unul dintre principalele pasaje mesianice invocate de exegeţii creştini**223**.

---

220 La Bible d'Alexandrie, I, La Genese, pp. 307-308.

221 Le benedizioni di Giacobbe, Roma, 1982, p. 19.

222 Simonetti, op.cit., p. 20.

223 înaintea lui Hipolit, Testamentele celor doisprezece patriarhi dăduseră deja o

În scurtul său comentariu din de *Christo*… Hipolit[224] afirmă că expresia „pui de leu se referă la Fiul lui Dumnezeu, născut, după trup, din [neamul lui] Iuda şi David" (8, 1). Prin urmare, somnul puiului de leu simbolizează „somnul lui Cristos care va dura trei zile" (*cf*. de asemenea Is. 1, 21 şi Ps. 3, 6). De asemenea, fragmentul dezvăluie originea lui Iisus în neamul lui Iuda. El va coborî din cer – profeţia se referă la cea de-a doua venire – şi „va chema la aceeaşi credinţă pe cei tăiaţi împrejur şi pe cei netăiaţi împrejur", adică, împreună, iudei şi neamuri. Versetul care conţine imaginea veşmântului spălat în vin trimite la scena botezului în Iordan; cel care vorbeşte de „sângele de strugure" se referă la răstignire: „Dintr-însul au ţâşnit două izvoare, unul de sânge şi altul de apă, cu care spălându-se păgânii se vor curăţi. Păgânii sunt consideraţi ca un veşmânt pentru Cristos" (11). Ochii lui Cristos-Iuda sunt profeţii (12), iar „dinţii săi mai albi ca laptele", poruncile care ies din gura lui Iisus (13).

Binecuvântările lui Iacob cuprind elemente inedite. Hipolit face aici o distincţie inexistentă în de *Christo*… între „binecuvântare" şi „profeţie". În cazurile lui Ruben, Simeon şi Levi, spune Hipolit, Iacob rosteşte profeţii sub forma unor blesteme, în timp ce, în cazul lui Iuda, este vorba de o binecuvântare. Două schimbări se remarcă în exegeză: cei care îl slăvesc pe Iuda, asimilat lui Cristos încă de la începutul comentariului, sunt Apostolii; „leul" şi „puiul de leu" nu au un singur corespondent, ca în de *Christo*… ci doi, Tatăl şi Fiul[225].

Cam atât în privinţa dosarului cristologic. Scripturile însă, afirmă Hipolit în de *Christo*… invocă acelaşi simbol al „leului" şi pentru a vorbi despre adversarul lui Cristos. Exegetul se raportează la un mic dosar cuprinzând patru citate sau, mai bine zis, se străduieşte să

---

interpretare mesianică şi sacerdotală figurilor lui Levi, Simeon, Dan, Iosif şi Beniamin (Test. lui Levi 16, 1-5; Test. lui Dan 5, 6; Test. lui Bnm.. 3, 8; 11, 1).

224 în perioada ulterioară lui Hipolit, acest capitol va face obiectul multor comentarii ample: Origen, Omilia a XVII-a la Gen., Ambrozie, De patriarchis; Grigore de Elvira, Tractatus scripturarum (VI); Rufin, De benedictionibus patriarcharum\ Chirii al Alexandriei, Glaphyra (VII).

225 Despre caracteristicile exegezei lui Hipolit în legătură cu pasajele pe care tocmai le-am invocat, vezi J. Daniclou, „Hippolyte et l'extension de la typologie", în Message evangelique et culture hellenistique, Paris, 1961, pp. 235-249; M. Simonetti, Lettera e/o allegoria. Un contributo alia storia dell'esegesi patristica, Roma, 1985, şi Le benedizioni di Giacobbe, pp. 18-40.

alcătuiască el însuşi acest dosar (cap. 14 – 15): Gen. 49, 16 – 17; Deut. 33, 22; Ier. 8, 16 şi o profeţie de origine necunoscută. Primul pasaj este citat, în manieră foarte sugestivă, dintr-un alt „testament" (sau serie de binecuvântări), al lui Moise. Este vorba de Deut. 33, 22: „Şi lui Dan i-a spus: «Dan, pui de leu, care se va avânta din Basan»". Indiciul care face posibilă afirmaţia că „puiul de leu" se referă la Anticrist şi nu la Cristos este menţionarea tribului lui Dan. Aşadar, Hipolit cunoaşte tradiţia potrivit căreia tiranul eshatologie se va naşte în acest trib (tradiţie care apare şi la Irineu**226**). Al doilea citat provine din „testamentul lui Iacob" (Gen. 49, 17): „Dan să se facă şarpe în drum, muşcând glezna calului". Hipolit îşi îngăduie să omită aici un mic fragment**227**, de altfel, fără prea mare importanţă. Diavolul, în chip de şarpe, este cel care o amăgise pe Eva în rai**228**. DanAnticrist ar fi deci diavolul care se întoarce la sfârşitul istoriei (cap. 14). Al treilea citat provine din acelaşi „testament al lui Iacob" (Gen. 49, 16): „Dan va judeca poporul său şi va fi ca un [singur] trib în Israel". Hipolit se opune interpretării obişnuite din iudaism, care atribuie această profeţie lui Samson. Este adevărat, exclamă Hipolit, că profeţia se referă şi la Samson, dar nu în mod exclusiv. Samson a împlinit profeţia doar pe jumătate, Anticristul o va împlini integral. În opinia exegetului nostru, Samson este un rojtoq al tiranului eshatologie, este în acelaşi timp un pre şi un semi Anticrist. În fine, cel de-al patrulea fragment al dosarului este de la Ier. 8, 16: „De la Dan se aude ropotul cailor şi de nechezatul puternic al armăsarilor lui se cutremură tot pământul".

Acestor fragmente din Septiaginta li se adaugă următorul *testimonium*, a cărui origine este necunoscută:

Euvet-ei Ttâoav Suvaptv ocutou arco rAâot) dva TOA.a) v pexptţ rA.îou 8 uapwv ouţ kek Atâkri te-ai oue; oi) kekA.tâkei Kopeuoovtai pet ai) Tou-A.ei) kecvei xf] v CÂX aooav *îno* twv ioâiuv tă) v TtXovcov

---

226 Adu. haer. V, 30, 2. Irineu citcază numai Ier. 8,16 şi face aluzie la lipsa numelui lui Dan din lista neamurilor prezentată în Apoc. 7,5-8.

227 Omite „zvârcolindu-se pe cărare".

228 Amintim că în tradiţia iudaică, precum şi în scrierile lui Philon de altfel, „şarpele" de care vorbeşte acest fragment avea o conotaţie pozitivă. El nu reprezenta femeia care îl ispitise pe A dam, ci „toiagul" lui Moise („stăpânirea de sine") care biruie „patima" (Agr. 94-110; Leg. 97-101). Cf. referinţele lui E. Norelli, Anticristo, pp. 194-195, invocatc de noi în capitolul despre Irineu.

ocutou icai iEA.avei to 7 iebâov *ano* râv Oupe<bv Kai Twv 67 tă. cov kai ti ag oq au

OUVavT1] CEI OCUTG) EV noA. Epa), EV

paxaâpa tteoeâtoci.

Va aduna toată puterea lui de la răsăritul până la apusul soarelui. Cei chemaţi şi cei nechemaţi vor merge împreună cu dânsul. Va înălbi marea de pânzele corăbiilor sale şi va înnegri câmpia de scuturi şi de lănci. Şi oricine i se va împotrivi în război, va cădea ucis de sabie**229**.

Hipolit atribuie acest text unui „alt profet" (ETE – pot Ttpo-fji pl). Ideea fundamentală este adunarea tuturor marilor puteri ale pământului în jurul unui conducător harismatic, a cărui extremă violenţă este denunţată de ultimul verset. Fragmentul de origine necunoscută face legătura între două teme majore ale mitului.

Secţiunea principală (cap. 16 – 42) Comentariul la Cartea lui Daniel şi la Apocalipsă

Odată cu capitolul următor, Hipolit introduce tema Anticristului-tiran, fundamentală pentru discursul său şi pentru viziunea sa anticristologică. Este vorba de o „temă cu variaţiuni" care va domina aproape întreg tratatul (de la cap. 18 până la 42). În desfăşurarea comentariului se disting trei momente:

1. (16 – 18) mărturii despre Anticristul-tiran (Is. 10, 12 – 17; 14, 4 – 22; Iez. 28, 2 – 10);

2. (19 – 33) interpretarea capitolelor 2 şi 7 din Daniel;

3. (34 – 42) tema judecăţii cetăţii Babilonului/Roma.

Capitolele 16 şi 17 sunt, în realitate, două ample citate din Isaia, referitoare la uPpt Q-ul a doi tirani, odinioară mari conducători ai imperiilor. Primul citat vorbeşte despre regele Asiriei, Senacherib, după invazia în Iudeea, în 701 î.Hr.

Corespondentul personajului din cel de-al doilea text nu ar putea fi identificat cu exactitate. Hipolit vede aici profeţii clare despre

---

229 Potrivit spuselor lui James, Lost Apocrypha, p. 90, apud Norelli, op. cit., p. 198, fragmentul ar face parte din Apocalipsa lui Ilie. Denis, mai prudent, îl consideră anonim. Norelli avansează o altă ipoteză, foarte plauzibilă, conform căreia acest testimonium ar fi fost alcătuit pe baza unor mici fragmente biblice, de exemplu, Ps. 49

(50), 1; Ps. 106 (107),3.

domnia şi figura Anticristului, inaugurând astfel o lungă tradiţie exegetică. Ulterior, Origen va atribui mai multe versete nu lui Anticrist, de a cărui istoricitate se îndoia oarecum, ci, pur şi simplu, diavolului[230].

Al treilea fragment, din Iezechiel, denunţă imensul orgoliu al regelui Tyrului, amintind, spre sfârşit, numele lui Daniel: „Socoţi că ai o inimă ca a lui Dumnezeu. Eşti oare mai înţelept decât Daniel?". Pasajul ne pare mai degrabă un pretext pentru a intra în miezul problemei, adică pentru a începe exegeza capitolelor 2 şi 7 din cartea Daniel. Considerăm semnificativ faptul că Hipolit se mulţumeşte doar să citeze profeţiile de la Isaia şi Iezechiel, asupra cărora nu se opreşte prea mult, acestea având drept scop introducerea cititorului în „sfânta sfintelor" a tratatului, şi anume explicarea detaliată a capitolelor din Daniel şi Apocalipsă. Într-adevăr, autorul îşi va concentra toată atenţia asupra celor două capitole, îndreptăţit, desigur, de extraordinara lor bogăţie, atât la nivel strict teologic, cât şi la nivelul teologiei politice.

Să vedem mai întâi traducerea fragmentului în discuţie (cap. 23 – 26):

211 Când spune *leoaică ieşind din mare* (Dan. 7, 3), [profetul] se referă la împărăţia de odinioară a babilonienilor; aceasta este una şi aceeaşi cu capul de aur al statuii (*cf*. Dan. 2, 32). Cuvintele *aripile sale ca de vultur* [arată faptul] că regele Nabucodonosor s-a trufit avântându-se împotriva lui Dumnezeu. 2 Pe urmă zice: *Şi aripile i-au fost smulse* (Dan. 7, 4), întrucât i s-a luat slava şi a fost alungat din propria sa împărăţie. Spune *inimă de om i s-a dat şi s-a aşezat pe picioare de om*, deoarece s-a pocăit recunoscând, într-un sfârşit, că om este, şi l-a slăvit pe Dumnezeu. 24 l după leoaică, vede *o a doua fiară*, *asemenea unui urs* (Dan. 7, 5). Aceştia sunt perşii. Căci după babilonieni, perşii au luat puterea. Când zice *şi trei coaste ţinea în gură*, arată cele trei neamuri: perşi, mezi şi babilonieni, adică, după aur, argintul din statuie (Dan. 2, 32). Urmează a treia fiară, *leopardul*, care sunt elinii (Dan. 7, 6). Căci după perşi, a domnit Alexandru Macedon, învingătorul lui Darius – arama din statuie. Fraza *fiara avea patru aripi de zburătoare şi patru capete* arată cât se poate de limpede cum a fost

---

230 Hom. in Num. 11, 4; 12, 4; Hom. in Ez. 9, 2; 11,4; 13, 1; Hom. in Is. 8, 2. Norelli, op. cit., p. 198.

împărţită în patru împărăţia lui Alexandru: într-adevăr, spunând *patru capete*, a ţinut să amintească cele patru regate ivite din împărăţia lui Alexandru. Murind, Alexandru şi-a fărâmiţat împărăţia în patru. 25 lApoi, zice [a văzut] *o a patra fiară înspăimântătoare şi înfricoşătoare*. *Avea din* (*i de fier şi gheare de aramă* (Dan. 7, 7). Cine să fie dacă nu romanii, adică fierul, împărăţia de acum. *Pulpele ei de fier*, zice (Dan. 2, 3). După aceasta, ce mai rămâne, iubitule, decât tălpile de la picioarele statuii care sunt *în parte de fier*, *în parte de lut*, *amestecate între ele*. zân chip tainic [profetul] arată prin degetele de la picioare cele zece regate ivite din prima [împărăţie]. Zice Daniel: *M-am uitat cu luare aminte la fiară*, *şi*, *iată*, *zece coarne în spatele ei între care va răsări altul mic ca un cucui şi va smulge trei dintre cele din faţa lui* (Dan. 7, 8). Acesta nu-i nimeni altul decât Anticristul care se va scula şi va ridica împărăţia iudeilor. 3 Cele trei coame despre care se spune că vor fi smulse de el se referă la regii Egiptului, Libiei şi Etiopiei. Pe aceştia îi va învinge în război. Stăpânind peste toţi şi fiind un tiran crud şi înfricoşător va porni *strâmtoare şi prigoană* împotriva sfinţilor [...]. După care va veni din ceruri *piatra care a lovit statuia* (*cf*. Dan. 2, 34) şi a sfărâmat-o, schimbând împărăţiile şi dând domnia sfinţilor Celui de Sus (*cf*. Dan.

2, 44; 7, 27). Acesta este *Cel care a devenit munte uriaş şi a umplut întreg pământul*

(Dan. 2, 35).

Exegetul porneşte de la analogia întrevedenia statuii, din capitolul 2, şi vedenia celor patru fiare, făcând din acestea „o singură povestire, arătând că ambele concordă şi sunt adevărate" (cap. 20), că ele se întrepătrund şi se lămuresc reciproc. Este adevărat că, dacă nu ar fi invocat decât prima vedenie, a statuii, Hipolit ar fi renunţat la elementul esenţial, figura Anticristului, reprezentată de „cornul cel mic" crescut între coamele celei de-a patra fiare. De asemenea, dacă s-ar fi referit doar la viziunea celor patru fiare, din capitolul 7, el ar fi ratat ideea, la fel de importantă, a succesiunii imperiilor, idee expusă admirabil în capitolul 2 al cărţii Daniel. Într-adevăr, în interpretarea sa – care va conduce la alcătuirea scenariului anticristologic – Hipolit preia din cele două viziuni anumite elemente pe care le combină pe baza unei analogii destul de vagi: cifra 4. Mitul Anticristului este rezultatul acestui act hermeneutic, constând în remodelarea anumitor date oferite de Scriptură potrivit unui scenariu *a priori*. Este vorba de o tehnică proprie tuturor predicatorilor sau exegeţilor care lucrează pe

baza unui corpus de *testimonia* constând în organizarea acestor *testimonia* în funcţie de o structură teologică sau ideologică foarte bine definită, în scopul obţinerii unui nou text al cărui sens este vizibil diferit de sensul fiecăruia dintre pasajele iniţiale, considerat izolat.

„Operatorul analogic", în cazul fragmentului în discuţie, este deci cifra 4. Pe baza acestui numitor comun, Hipolit creează un scenariu inedit şi pasionant, al cărui protagonist real este timpul (istoria chiar). În plus, am putea spune fără a exagera prea mult, acest pasaj reprezintă „carta" teologiei politice/antipolitice a lui Hipolit. El însuşi lasă să se înţeleagă acest lucru, prima dată în capitolul 28, în care face o scurtă recapitulare a tuturor punctelor interpretării sale şi din nou, în capitolul 29, atunci când face apel la prudenţa şi inteligenţa lui Teofil în transmiterea descoperirilor. Să reluăm schematic principalele date ale exegezei:

I. leoaica – babilonienii/Nabucodonosor – aurul;
II. ursul – perşii/Darius – argintul;
(cele trei coaste: perşii, mezii, babilonienii);
III. leopardul – grecii/Alexandru cel Mare – bronzul;
IV. a patra fiară – romanii – fierul;
IVA. cele zece coarne ale fiarei – amestecul fierului cu lutul;
IVB. cornul cel mic – amestecul fierului cu lutul.

După cum putem observa, mecanismul funcţionează perfect până la cea de-a patra fiară din a doua viziune, care corespunde elementului „fier" al statuii. Abia după această a patra etapă debutează ceea ce s-ar putea numi „ficţiunea exegetică". Două elemente din structura statuii rămân fără corespondent direct în vedenia celor patru fiare. Celui de-al cincilea element, lutul, din care sunt alcătuite „picioarele" colosului, îi corespunde, în opinia lui Hipolit, un ansamblu de zece regate mici, mai curând „democraţii", care vor apărea ca urmare a împărţirii „imperiului de fier". Cum a fost oare posibilă această interpretare, de vreme ce Daniel vorbeşte despre „degetele de fier" ale statuii (Dan. 2, 42) în termeni destul de inexacţi? Nicăieri, în descrierea vedeniei, profetul nu precizează *zece regate*. Din acest motiv, presupunem că Hipolit cunoştea direct monografia irineică care insistă tocmai asupra ideii diviziunii ultimului imperiu în zece mici regate şi care interpretează pentru prima dată cele „zece degete" ale statuii, ca simboluri ale celor zece regate eshatologice: „Daniel spune sigur că sfârşitul celui de-al patrulea regat sunt degetele de la

picioarele statuii pe care a văzut-o Nabucodonosor, degete lovite de o piatră neazvârlită de vreo mână. Iată cum zice: «Picioarele, o parte de fier şi o parte de lut. O piatră s-a desprins, neazvârlită de nicio mână şi a lovit statuia peste picioarele de fier şi de lut, sfărâmându-le». Apoi, în tălmăcire, zice: «Picioarele pe care le-ai văzut şi degetele, parte de lut, parte de fier, [înseamnă] că va fi un regat împărţit. Şi va fi tare ca fierul, după cum ai văzut fier amestecat cu lut». Aşadar, cele zece degete de la picioare sunt cei zece regi care-şi vor împărţi regatul" (*Adu*. *haer*. V, 26, 1).

O altă problemă este cea ridicată de capitolul 27, în care Hipolit identifică, pe de o parte, cele zece „degete" ale statuii cu „zece *democra* (*il*\ iar cele „zece coame" ale celei de-a patra fiare cu „zece regate". Trebuie oare să vedem în utilizarea acestor doi termeni diferiţi ideea unei subdiviziuni suplimentare a istoriei, în două etape, una regală, mediocră, iar cealaltă democratică, încă şi mai slabă, sau ar trebui să ne limităm la a vedea aici simpla sugerare a *haosului eshatologic*, în care diferitele forme de guvernământ se vor topi într-un tot inextricabil? Imposibil de lămurit. Ne mulţumim să observăm că, spre deosebire de Irineu, care insistă asupra aspectului *cantitativ* al diviziunii ultimului imperiu, Hipolit adaugă o nuanţă de ordin *calitativ*, potrivit căreia descompunerea va duce la apariţia regimurilor democratice, dispreţuite de toţi filosofii politici ai Antichităţii, de la Herodot la Polibiu, trecând pe la Platon, Aristotel şi Cicero.

Pe de altă parte, imperiul nu va „muri de moarte bună", ci va suferi, la rândul său, un fel de pedeapsă-martiriu. Hipolit deschide un nou dosar, pe tema judecăţii şi pedepsirii Romei (cap. 34 – 42). Acest dosar cuprinde două feluri de texte: profeţii care s-au împlinit deja şi profeţii care se vor împlini cu siguranţă, date fiind antecedentele credibile. Altfel spus, împlinirea profeţiilor lui Isaia şi Daniel despre primele trei imperii ale lumii constituie cea mai bună garanţie pentru împlinirea profeţiei despre soarta Imperiului Roman. Exemple de profeţii împlinite: a) Is. 1, 7 – 8, despre soarta Ierusalimului (30, 1): „Pustiit va fi pământul vostru, trecute prin foc cetăţile voastre! Străinii vor intra în pământurile voastre sub ochii voştri; prădate şi pustiite vor fi ele de alte neamuri. Părăsită va fi fiica Sionului, asemenea cortului din vie, asemenea colibei celui ce păzeşte ţarina, asemenea cetăţii împresurate"; b) Cartea lui Daniel, aşa cum am văzut, referitor la destinul imperiilor babilonian, pers şi grec (32, 1 – 2).

În legătură cu judecarea şi pedepsirea Romei, Hipolit citează trei lungi fragmente: primul (*De Christo*… 34 – 35) face parte din profeţia lui Isaia (47, 1-15), celelalte două (*De Christo*… 362), din Apocalipsă (17, 1-18.24). El citează aceste texte, fără să le adauge vreun comentariu, ca dovezi autosuficiente. Este vorba, consideră el, de o *judecată parţială* (43) şi *de scurtă durată*. Roma va fi pedepsită nu de către Dumnezeu, ci de cei zece regi mici, de paie, care vor conduce, la sfârşitul vremurilor, cele zece „democraţii". Această pedeapsă parţială – care constă în dezintegrarea propriu-zisă a imperiului – reprezintă preludiul judecăţii finale, săvârşite de Cristos însuşi la a doua sa venire. Cât despre Anticrist, el se va aşeza în fruntea unui imperiu pe care îl va reunifica în mod artificial, caricatural. Coeziunea acestui imperiu eshatologie, care nu este acelaşi cu Imperiul Roman, va fi complet iluzorie. Judecata are drept ţintă acest avatar caricatural al Romei, condus de Anticrist, şi nu Roma propriu-zisă, dispărută cu puţin timp înainte. În de *Christo*… Hipolit nu îşi dezvăluie prea mult sentimentele faţă de puterea romană. Preocupare să esenţială rămâne cea a prezentării şi a interpretării, cât de succint posibil, a unui dosar de fragmente scripturistice legate de figura ultimului tiran. Deşi mai politizat decât cel al lui Irineu, discursul său anticristologic vădeşte încă o anumită reţinere. El devine evident şi declarat antiroman în *Com*. *Dan*., unde Hipolit aplică profeţiile, pe care se mulţumeşte doar să le descrie în de *Christo*… unei situaţii istorice devenite disperată pentru comunităţile creştine.

Figura şi activitatea Anticristului (*cap. 43 – 64*)

Capitolele 43 – 47 aduc răspunsul următoarelor întrebări: când şi cum îşi va face apariţia Anticristul? Imperiului de fier i se va substitui un „imperiu caricatură", de fier şi de lut, metaforă care sugerează nu doar fragilitatea acestei noi entităţi politice, ci, în primul rând, caracterul său aberant. Domnia coaliţiei celor zece „democraţii" va dura „o săptămână", „săptămâna de la sfârşitul lumii" (cap. 43). Prima jumătate a acestei săptămâni va fi însă dominată (*cf*. Dan. 9, 27) de figurile profeţilor Enoh şi Ilie (43, 2).

Hipolit reia (*De Christo*… 44 – 45) teoria celor două parusii a lui Iustin, probabil prin intermediul lui Irineu'. Cea dintâi parusie, caracterizată de umilinţă şi dramatism, a fost anunţată de Ioan Botezătorul, care merge înaintea lui Iisus în trei momente esenţiale: naşterea (Lc. 1, 41), botezul (În 1, 29), coborârea în iad. În Noul

Testament, termenul Ttpo Spopoc; apare o singură dată cu referire la Cristos (Evr. 6, 20) **231**. Hipolit este primul care îl atribuie lui Ioan Botezătorul, „înaintemergătorii" celei de-a doua parusii, a slavei, sunt Enoh şi Ilie (46, 2) **232**: „Prin urmare, aceştia vor vesti apropiata epifanie a lui Cristos, din ceruri. Vor face semne şi minuni, doar – doar îi vor întoarce pe oameni la pocăinţă, din pricina uriaşei lor răutăţi şi necredinţe".

Hipolit aduce în sprijinul său mărturia lui Maleahi (3, 23 – 24): „Iată, eu vă voi trimite pe Ilie, profetul, înainte să vină ziua Domnului, ziua cea mare şi înfricoşătoare. El va întoarce inima părintelui către fiu şi inima fiului către părinte, ca să nu vin eu să lovesc pământul cu pedeapsă". *1 Enoh* 90, 31 face aluzie la întoarcerea lui Enoh şi a lui Ilie (numit „bărbatul") la sfârşitul lumii, în perioada dintre reconstruirea templului şi Judecată. Apocrifa păstrează însă tăcerea asupra activităţii lor. Cât despre Apocalipsă, aceasta vorbeşte despre activitatea, despre virtuţile extraordinare şi despre moartea**233** a doi martori (cap. 11) pe care însă nu îi numeşte niciodată. *Apocalipsa lui Petru* (versiunea coptă, cap. 2) sintetizează cele două tradiţii (numele şi numărul personajelor), menţionându-i, pentru prima dată, în mod explicit, pe Enoh şi Ilie, ca profeţi eshatologici. Cu toate acestea, ea nu afirmă că vor fi ucişi de Anticrist.

Referitor la Enoh şi Ilie era generalizată credinţa potrivit căreia aceştia nu au murit, ci aşteaptă în rai sfârşitul lumii, credinţă atestată de Irineu (*Adu*. *Haer*. IV, 16, 2; V, 5, 1) şi de *Apoc*. *Paul* 20. Această credinţă îşi are originea în două fragmente din Vechiul Testament, Gen. 5, 24 şi 2 Rg. 2, 11. Primul vorbeşte de Enoh: „Enoh i-a plăcut lui Dumnezeu şi n-a mai fost găsit, pentru că Dumnezeu l-a strămutat"**234**. Autorul Epistolei către Evrei citează acest verset, interpretându-l în felul următor: „Prin credinţă Enoh a fost strămutat, ca să nu cunoască moartea" (10, 5). El stabileşte deci o echivalenţă

---

231 Ttpoâpopoi; imep r||i.â>v eiof)A0Ev ' Irţoouţ.

232 Legătura între figura lui Ilie şi cea a lui loan Botezătorul a fost făcută dc însuşi Cristos. Cf. Mt. 11,13-14: „Că toţi prorocii şi Legea au prorocit până la loan. Şi dacă vreţi să înţelegeţi: el este Ilie, cel ce va să vină". Cf. dc asemenea Mt. 17,13 etc.

233 Ei sunt omorâţi de „fiara ieşită din adânc" (11,7).

234 Kcti euripeoTTţoev Evwx T(t> 0e<t> oi>x 'nupîoKEto, oti peicOriiccv atkov o Qcoc,.

între „strămutarea" de care vorbeşte Gen. 5, 24 şi nemurirea dăruită de Dumnezeu unui personaj exemplar: Enoh continuă să trăiască în cer după ce a părăsit pământul în mod tainic. 4 Rg. 2, 11 descrie ridicarea lui Ilie într-un car de foc: „Iar Ilie a fost ridicat la cer în vifor". Pasajul din Mal. 3, 22 – 23 relevă o tradiţie care decurge direct din episodul descris la 4 Rg. 2, 11. De vreme ce profetul nu a murit, el trebuie să se întoarcă într-o zi în mijlocul poporului său. Regăsim această credinţă mesianică în Evanghelii, iar, mai târziu, la Iustin**235**. Victorin şi Commodian se vor strădui să împace tradiţia lui Ilie, singurul profet mesianic, cu cea care vorbeşte de un *cuplu* de profeţi, aşa cum vom vedea mai departe.

Spre deosebire de Irineu (*Adu. haer*. V 28, 2), care identifica Anticristul cu fiara „ivită din mare" (Apoc. 13, 2 – 10), Hipolit vede în cea din urmă simbolul domniei blestemate; Anticristul şi complicele său fiind simbolizaţi prin *două coarne mai mici* (49, 1). Norelli consideră că „această distincţie între cele două coarne, străină de Apoc. 13, a fost determinată de identificarea cornului de la Dan. 7, 8 cu Anticristul"**236**. Potrivit fragmentelor 11-13 din comentariul arab la Apocalipsă **237** , Anticristul ar fi capul fiarei marine (aceeaşi îndepărtare de textul original), care va fi dispreţuită („rana") şi care se va „vindeca" prin „semne şi minuni". Cele două coarne reprezintă aici Legea şi Profeţii (cap. 11).

Să revenim la textul nostru: monstrul marin reprezintă „domnia lui Augustus, părintele împărăţiei romanilor" **238** (49, 2 – 3):

Fraza: „Şi toată puterea Fiarei celei dintâi. Fiara aceasta o punea în faptă; şi a făcut ca pământul şi toţi locuitorii lui să se închine acelei Fiare dintâi, cea a cărei rană de moarte a fost vindecată" (Apoc. 13, 12) arată faptul că [Fiara] va porunci şi va rândui totul după legea lui Augustus, părintele împărăţiei romanilor. Ea va stăpâni pretutindeni,

---

235 Mt. 11,14; 17,11; 27,49; Mc. 6,15; 9,4; 9,12; 15,36; Lc. 9,8; In. 1,21.25; Dial. Trif. 8, 4; 39, 1-2.

236 L 'Anticristo..., p. 233.

237 Achelis 1/2, pp. 233 sq\ P. Prigent, „Les fragments du De Apocalypsi d'Hippolyte", ThZ, pp. 326-328; apud Norelli, op. cit., p. 234.

238 Hipolit fixează data întemeierii principatului în perioada domniei lui Augustus. Alţii o situează în vremea lui Caesar (ex. Flavius losephus, Christ. 18, 32; Or. sib. V 12-14; 4 Ezr. 11,12-13).

umplându-se pe sine însăşi de slavă. Această a patra Fiară, care a fost rănită la cap şi s-a vindecat, adică, mai întâi capul i-a fost doborât şi batjocorit, împărţit între zece coarne, dar pe urmă, ea [Fiara], din cale-afară de şireată, va face să apară un cap ca şi vindecat, nou-nouţ.3 Despre aceasta vorbeşte şi profetul: va da un duh chipului şi chipul va vorbi (Apoc. 13, 15). îl va învigora şi-l va întări iarăşi prin legile sale, făcând în aşa fel încât toţi cei ce n-ar voi să se închine chipului Fiarei să fie ucişi.

Vindecarea miraculoasă a fiarei este interpretată politic ca o recompunere artificială şi de scurtă durată a imperiului fondat de Augustus. Există, aşadar, un raport de tip cauză-efect între dezintegrarea imperiului prezent (roman) şi cel al Anticristului. Tiranul eshatologic va fi un TtavoupyoQ (un „viclean", un „răufăcător", dar foarte abil), care va da o nouă viaţă imperiului apus (verbul avav EWOEiv este foarte semnificativ; Anticrist va „revigora" vechiul sistem). „La Hipolit", scrie Norelli, „activitatea Anticristului este zugrăvită ca o reluare, sub toate aspectele, a Imperiului Roman, care conţinea potenţial, la rândul său, activitatea Anticristului: cele două fiare sunt aproximativ cele două feţe ale aceleiaşi realităţi"**239**. În consecinţă, comportamentul Anticristului eshatologic ar putea fi dedus încă de pe acum din comportamentul împăraţilor romani. Şi invers: tiranul eshatologic va relua principiile şi stilul de guvernare al predecesorilor săi. În acest sens, trebuie menţionat că suflarea care dă viaţă statuii şi care o face să vorbească se identifică cu *nomoi* (legile) Statului. Deşi insistă mult asupra analogiei dintre regimul actual şi cel de la sfârşitul veacurilor, Hipolit nu merge până la identificare. Roma nu este regatul Anticristului, după cum nici acesta din urmă nu va fi simpla copie a Romei. Tiranul eshatologic îşi va clădi pseudoimperiul pe ruinele şi după modelul legislativ al imperiului fondat de Augustus, el însă va fi un rege de origine iudaică (din tribul lui Dan: cap. 14 – 15).

Pentru explicarea „semnului de pe mâna dreaptă şi de pe frunte" de care vorbeşte Apocalipsa 13, 16, exegetul face aluzie, probabil, la constrângerile suferite de creştinii din vremea sa, amintind anumite episoade (49, 5) din Cartea Macabeilor: de exemplu, pentru obligaţia sacrificiului el face referire la IMac. 1, 57 – 58: „Regele a

---

239 L 'Anticristo..., p. 237.

ridicat urâciunea pustiirii deasupra jertfelnicului şi a zidit capişti idoleşti în cetăţile lui Iuda, cele dimprejur. La porţile caselor şi în pieţe se ardea tămâie". Săvârşitorul trebuia să ţină în mâna sa Ouiicc Tfjpiov-ul (cădelniţa) pentru a împlini jertfa (ciu Ouetv). Celălalt semn, de pe frunte, indică „obligaţia ca toţi să poarte pe cap o cunună de foc, o cunună a morţii, nu a vieţii" (49, 4). Această „cunună a morţii" este, la rândul ei o trimitere la cununa rituală, împletită din iederă, pe care participanţii la ceremoniile consacrate lui Dionysos erau obligaţi să o poarte (*cf*. 2 Mac. 6, 7; 3 Mac. 2, 29). Ea este opusul cununii „vieţii", cununii martirilor. Hipolit îl menţionează pe Antiochos Epiphanes, primul care a impus iudeilor asemenea sacrificii, din două motive: Antiochos constituie, în opinia sa, prefigurarea ultimului persecutor al „sfinţilor"; moartea sa îngrozitoare (a fost „mâncat de viermi", 2 Mac. 9, 9) anunţă sfârşitul Anticristului[240]. În acest punct, exegetul atinge tema răzbunării divine, temă capitală în scrierile lui Lactanţiu. Prin aceste referiri livreşti este sugerată realitatea cotidiană – comportamentul Romei este similar celui de odinioară al Imperiului Macedonian şi anunţă viitorul imperiu în care răul va ajunge la apogeu. Cu toate acestea, existenţa sa face parte din planul divin, motiv pentru care există o oarecare reţinere în a-l judeca prea aspru.

Aceeaşi ambivalenţă referitoare la Roma se regăseşte şi în capitolul 50, dedicat misterului numărului Fiarei, 666. Hipolit trece în revistă toate ipotezele enumerate odinioară de Irineu – Teitan, Euanthas, Lateinos – arătându-se favorabil celei din urmă (50, 2 – 3):

Să spunem totuşi, păstrându-ne îndoială, ce-am reuşit cât de cât să pricepem, într-adevăr, găsim multe nume alcătuite din litere a căror sumă este egală cu numărul respectiv, ca de pildă, Teitan, nume vechi şi slăvit, sau Euanthas. Şi acesta din urmă este conţinut în valoarea numărului 666, precum se pot găsi şi altele. Dar pentru că mai înainte spuneam că *rana Fiarei dintâi a fost vindecată şi ea va face chipul cioplit să* vorbească, cu alte cuvinte, s-a înzdrăvenit, este limpede pentru toţi că [textul se referă] la latinii care stăpânesc şi acum, în zilele noastre. Dacă transferăm numele lor în numele unei singure persoane, obţinem LATEINOS. Aşa încât nu trebuie nici să anunţăm

---

240 Pentru tema groaznicului sfârşit al tiranilor, cf. Herodot, Hist. IV, 205; Is. 66,24; Jud.

cum că acesta [Imperiul roman] este cu adevărat [Anticristul], nici să ignorăm că el se poate numi şi altfel, ci *adăpostind taina lui* Dumnezeu *în inimă curată* (IŢim. 3, 9) cu teamă şi cu credinţă să păstrăm cele spuse de fericiţii profeţi, pentru ca ştiind dinainte cele ce se vor întâmpla să nu fim clintiţi din loc. Când va veni timpul şi cel vestit se va arăta [în carne şi oase], atunci şi numele său va fi dezvăluit direct tuturora.

Urmând exemplul lui Irineu, Hipolit ezită să propună o soluţie exactă. El desemnează Imperiul Roman – prin structura sa politică şi prin legislaţie – drept model virtual al Anticristului, dar, de îndată ce se pune problema avansării unui nume clar, acesta devine prudent: „Despre acest nume, aşa cum ne-a povăţuit şi învăţat fericitul Ioan, nu trebuie să aflăm prea multe amănunte. Ajunge să-l intuim doar" (50, 1). împrejurările îl vor descoperi la vremea potrivită. În afara acestor cifre învăluite în mister, profeţii oferă şi alte informaţii cu privire la Anticrist. Daniel spune: k<xi outoi biaoo) Ortoovtai ek xelp°e ocutou, E6 cop kat MwaP koti dpxfl uiaiv Appwv (11, 41). În consecinţă, afirmă Hipolit (51), „fiii lui Esau" (Gen. 36), Ammon şi Moab, „născuţi de cele două fiice ale lui Lot, al căror neam există încă şi astăzi" (Gen. 19, 37; Is. 11, 14; Dan. 11, 41), sunt cei care vor acorda susţinere tiranului eshatologic încă din primele momente ale domniei sale. Cele trei popoare menţionate sunt duşmanii tradiţionali ai Israelului[241]. De altfel, ei l-au sprijinit pe regele Antiochos al IV-lea în campania sa împotriva Ierusalimului. Aşadar, vechii duşmani ai Israelului vor deveni, la sfârşitul veacurilor, cei mai apropiaţi aliaţi ai tiranului. Puternic prin această susţinere, tiranul va scoate din rădăcină alte trei coarne: Egiptul, Siria şi Etiopia, care, într-un prim moment, vor încerca să i se împotrivească. Apoi se va năpusti asupra cetăţilor Tyrului şi Sidonului (*cf*. Is. 23, 4.5), precum şi asupra regiunilor învecinate, iar în scurt timp va stăpâni lumea întreagă: „Aşadar, în vremurile acelea [Anticristul], după ce va fi aclamat de către aceştia şi va zdrobi în război trei dintre cele zece coarne şi le va smulge – adică Egiptul, Siria şi Etiopia după ce va lua toate leşurile şi prăzile, supunând pe urmă şi celelalte şapte coarne, va începe să se mândrească în inima sa şi să se semeţească împotriva lui Dumnezeu, socotind că are stăpânire peste

---

241 Ps. 83,7-8; Am. 1; Is. 11,14; Est. 35; Is. 34, a/WNorelli, L 'Anticristo..., p. 243.

întreaga lume locuită de oameni" (52, 1).

Devenit stăpân al lumii, Anticristul va desfăşura două activităţi principale. Pe de o parte, el va aduna toţi iudeii din diaspora în vechea lor patrie şi va întreprinde reconstrucţia templului (55 – 54); pe de altă parte, el va persecuta sfinţii la instigaţia iudeilor (56 – 62). Pentru descrierea primei acţiuni a Anticristului, Hipolit recurge la un *testimonium* de origine necunoscută (54, l) **242**, precum şi la un fragment din Ieremia: „Prepeliţa a ţipat şi şi-a adunat la ea pui pe care nu i-a născut. Fiindcă îşi strânge bogăţie fără dreptate, la jumătatea zilelor [puii] o vor părăsi şi în cele din urmă ea va înnebuni" (Ier. 17, 11) (*De Christo*… 54, 2).

Iată interpretarea, de o savoare cu totul aparte**243**:

Nu strică, pentru lămurirea subiectului nostru, să descriem un obicei al acestei vietăţi.

Căci nu degeaba a rostit profetul cuvintele de mai sus, folosindu-se de o parabolă.

Într-adevăr, prepeliţa este un animal tare ţanţoş. Ori de câte ori ocheşte prin preajmă un cuib al altei prepeliţe, plin cu pui – tatăl fiind plecat prin mirişte [după mâncare] – ea începe să imite vocea acestuia din urmă şi să cheme puii. Puii, crezând că e chiar tatăl lor, dau fuga la ea. Şi ca tare se mai mândreşte cu puii altuia, de parcă ar fi ai săi. Când însă adevăratul părinte se întoarce la cuib şi ţipă cu propriu-i glas, recunoscându-l îndată puii îl părăsesc pe părintele vitreg şi se grăbesc să ajungă la cel adevărat. Profetul s-a folosit de o astfel de analogie pentru a vorbi, de fapt, despre Anticrist, care cheamă la el întreaga omenire, socotindu-i ai săi pe nişte străini şi făgăduind tuturor a o eliberare deşartă, el, care nu e în stare să se mântuiască pe sine.

În al doilea rând, tiranul eshatologic, instigat de evrei, va persecuta sfinţii. Hipolit (57, 1) adoptă interpretarea parabolei. judecătorului nedrept şi văduvei stăruitoare" de la Lc. 18, 2 – 5,

---

242 ouvri£ei irâoav auiou tt)v 6uvap.iv arco iiA.îou ocvatoX(î>v âxpi rjAiou 5uapă>v, ou<; kekAiîkei kcu ouţ oi) kekA.laicei rcopeuoovtai pet' aiiroO. Norelli pune în legătură tema regrupării evreilor în jurul lui mesia, în general, şi acest citat, în special, cu Elenchos IX 30, 6-8.

243 Despre acest obicei al prepeliţelor, cf. Pliniu, Nat. hist. X, 33. în mitologia greacă prepeliţa este asociată cu Afrodita şi cu Artemis. Origen vede în ea unul dintre simbolurile diavolului (Hom. inJer. 17,1 -3); cf. de asemenea, Physiologus 18, 1.

propusă pentru prima dată de Irineu. Judecătorul este simbolul Anticristului, în timp ce văduva închipuie cetatea Ierusalimului, părăsită de „mirele cel desăvârşit şi ceresc". Cetatea Ierusalimului[244] va cere dreptate şi răzbunare de la un judecător pământesc, plângându-se că „a fost nedreptăţită de Cristos" (57, 1). Hipolit accentuează opoziţia, esenţială la Chirii al Ierusalimului1, între Iisus, împărat ceresc[245], şi Anticrist, împărat pământesc. Acesta din urmă va îndeplini toate dorinţele evreilor. Capitolul 58 constituie o virulentă diatribă împotriva „trădătorilor lui Dumnezeu", împotriva „persecutorilor sfinţilor", având ca model cunoscutul discurs al martirului Ştefan din Faptele Apostolilor (cap. 7). Iudeii sunt actorii unei escalade a nelegiuirii – ei au trădat succesiv Legea, Profeţii, Evangheliile şi Apostolii (58, 2) – care va culmina cu recunoaşterea lui Anticrist. În acelaşi timp, Hipolit citează Is. 18, 1 – 2, dând pasajului o interpretare eclezială. Este vorba de metafora Bisericii-navă „zguduită de furtuni" pe „marea lumii" (59, l) [246], metaforă sortită unei cariere îndelungate.

La îndemnul iudeilor, Anticrist declanşează o persecuţie nemiloasă împotriva „sfinţilor"[247]. Textul de bază este episodul referitor la „femeia şi balaurul" din Apocalipsă (12, 1 – 6; 13 – 17), care primeşte o interpretare fără precedent (61, 1 – 3) [248]:

Femeie înveşmântată în soare indică limpede Biserica, îmbrăcată în Cuvântul Tatălui, Care este mai strălucitor decât soarele însuşi. *Şi luna sub picioarele ei*, zice, adică [Biserica] este împodobită cu lumina cerească, precum luna. *Iar pe capul ei o cunună de douăsprezece stele* îi arată pe cei doisprezece apostoli pe care se ţine Biserica. *Şi avea în pântece prunc şi (ipa de durere şi se chinuia să nască*, deoarece Biserica nu pridideşte să izvodească Logosul din inima ei, cu toate că lumea o prigoneşte. *Şi a născut femeia*, zice, *un copil de parte bărbătească*, *menit*

---

244 Spre deosebire de Hipolit, Irineu accentuează faptul că este vorba de Ierusalimul pământesc (ibidem).

245 57, 1; 58, 1.2.

246 Cf. comentariul lui Norelli, op. cit., pp. 252-253, şi lucrarea lui H. Rahner, Symbole der Kirche, Salzburg, 1964, cap. „Antenna cruciş".

247 Potrivit spuselor lui Norelli, L'Anticristo..., p. 251, Hipolit dezvoltă tema persecuţiei inspirându-se din 1 Mac. 1, 44 sq.

248 Hipolit omite episodul confruntării dintre Mihail şi diavol.

să păstorească toate neamurile, adică, L-a născut pe Cristos, de parte bărbătească şi desăvârşit, copil al lui Dumnezeu, Dumnezeu şi om, pe care îl anunţaseră profeţii şi pe care Biserica, născându-l mereu, îl arată tuturor neamurilor. *Pruncul acesta al ei a fost răpit şi dus în faţa lui Dumnezeu şi a tronului său*, adică, Cel născut veşnic de Biserică este împărat ceresc, nu pământesc, precum vestise David: *Zise Domnul către Domnul meu*: *Şezi la dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmaşii tăi aşternut la picioarele tale* (Ps. 110, 1). Apoi zice [profetul Ioan:] *Şi când a văzut balaurul a început s-o prigonească pe femeia care născuse pruncid*. *Dar femeii i s-au dat două aripi* ale Vulturului celui mare, *ca să zboare în pustietate*, *să i se poarte de grijă acolo o vreme*, *nişte vremi şi încă o jumătate de vreme*. Acestea sunt cele o mie două sute şaizeci de zile, jumătatea de săptămână cât tiranul va ţine puterea şi va prigoni Biserica fugărind-o *din cetate în cetate*. Şi se va ascunde în munţi şi în pustie fără să aibă cu ea decât două aripi ale Vulturului cel mare, adică credinţa în Iisus Cristos, care întinzându-şi sfintele braţe pe cruce formează două aripi, una în dreapta, alta în stânga. Astfel îi cheamă la sine pe toţi care cred într-însul acoperindu-i aşa cum o pasăre îşi acoperă puii.

În *Corn*. *Dan*. (TV, 50, 2) durata persecuţiilor nu va fi de 1260 de zile, ci de 1290 de zile; textul la care exegetul se raportează nu mai este, ca în cazul de faţă, Apoc. 13, 3, ci Dan. 12, 11-12. Referirea la pustietate şi la munţi are ca surse Apoc. 12, 6 şi Mt. 24, 16: „Atunci cei care se vor afla în Iudeea să fugă în munţi”**249**. În acest fragment, devin transparente relaţiile încordate dintre Biserică şi Imperiu în vremea în care Hipolit îşi redactează tratatul: „Biserica nu pridideşte să izvodească Logosul din inima ei, cu toate că lumea o prigoneşte”. Persecuţia se petrece concomitent cu izvodirea Logosului, având drept principal rezultat întărirea credinţei. Vremurile din urmă nu sunt decât împlinirea vremurilor de acum, tot ceea ce se va petrece atunci reproducând, la scară mult mai largă, evenimentele care se petrec acum. Un alt aspect demn de precizat este „anticosmismul” discret, dar foarte prezent, care defineşte viziunea teologică a exegetului (aceasta va fi reluată şi dezvoltată în *Com*. *Dan*., după cum vom vedea în paginile următoare).

---

249 Cf. de asemenea 1 Mac. 2, 28 sq.

Ultimele două *testimonia* (Mt. 24, 15 – 22 şi Dan. 12, 11-12) **250** se referă la episodul profanării templului, fără însă ca simbolul templului să capete vreo importanţă, aşa cum se întâmplă la Irineu. În opinia lui Norelli, aceste mărturii nu aduc nicio noutate în plan exegetic, dar Hipolit le citează pentru a-şi perfecţiona şi completa dosarul.

În manieră extrem de semnificativă, această *demonstratio* se încheie cu un amplu citat din 2 Tes. (2, 1-12), fără raport direct cu citatele anterioare, dar care conţine faimoasa teorie asupra întârzierii parusiei. Procedând astfel, Hipolit sugerează că, în ciuda tuturor persecuţiilor declanşate împotriva credincioşilor în momentul de faţă, instaurarea domniei lui Anticrist nu este un eveniment iminent. Capitolele 64 – 66 abordează problema EKT – tupcooiţ-ului şi a Judecăţii de Apoi. Nu există perioada de o mie de ani între acestea două, aşa cum există la Irineu. Lumea se va sfârşi fulgerător, în momentul epifaniei lui Cristos (64, 1).

Rezumat şi concluzie parţială înainte de a începe analiza *Comentariului la Cartea lui Daniel*, să reluăm în rezumat ceea ce am expus de-a lungul acestui capitol. *De Christo*… este prima monografie consacrată de un autor creştin temei Anticristului. Hipolit se adresează unui frate, pe nume Teofil, dornic să aprofundeze problemele eshatologice. El lucrează pe baza unui dosar de texte profetice – sau alcătuieşte el însuşi acest dosar – cele mai interesante dintre ele provenind de la Daniel, Isaia şi din Apocalipsă. Exegetul îşi propune organizarea sistematică a acestor *testimonia* şi lămurirea pasajelor dificile, asistat fiind de Duhul Sfânt. Tratatul dezvoltă douăsprezece teme, enumerate în capitolul 5, organizate în jurul unei teme principale – tiranul eshatologie de origine iudaică, persecutor al creştinilor.

Anticristul este caracterizat prin opoziţie cu Cristos (există nouă opoziţii, prezentate în capitolul 6). Potrivit profeţiilor lui Moise şi Ieremia, el se va naşte din tribul lui Dan, în perioada ulterioară divizării Imperiului Roman în zece mici democraţii şi va fi denunţat de cuplul Enoh-Ilie, a cărui activitate profetică şi misionară se va

---

250 Tema persecuţiei este atestată de: Is. 18,l-2;Apoc. 12,1-6; Mt. 24,15-22, şi Dan. 12,11-12.

desfăşura în prima jumătate a „săptămânii eshatologice". Regii Edomului, Moabului şi Ammonului vor deveni aliaţii săi. Alte trei regate vor fi supuse prin forţă: Egiptul, Libia şi Etiopia. Devenit stăpân al lumii, el va aduna în jurul lui toţi iudeii din diaspora, restaurând patria de odinioară şi rezidind templul. La îndemnul acestora, el va persecuta sfinţii până la venirea lui Cristos.

Anticristul zugrăvit de Hipolit este în esenţă un tiran sângeros. În centrul dosarului hipolitan se află câteva texte care accentuează această idee: capitolele 2 şi 7 din Daniel, şi capitolul 12, 1 – 6 din Apocalipsă. Anticristologia ia forma teologiei politice. Atât prin structura sa administrativă, cât şi prin atitudinea sa faţă de creştini Imperiul Roman anunţă viitoarea domnie a lui Anticrist. Acesta îşi va construi regatul după modelul roman inaugurat de Augustus. Persecuţiile actuale reflectă *în paruo* groaznicele persecuţii care vor avea loc la sfârşitul veacurilor. Cu toate acestea, exegetul nu merge până la identificarea Romei cu domnia lui Anticrist Roma va fi pedepsită de alte puteri şi va dispărea de pe faţa pământului *înaintea venirii tiranului eshatologie*. Un alt aspect asupra căruia Hipolit insistă este caracterul pământesc al acestei domnii, opus radical caracterului ceresc al împărăţiei lui Cristos, afirmat de nenumărate ori în monografie. Cristos este împărat ceresc, în timp ce adversarul său nu este decât un muritor, asemenea tuturor regilor acestei lumi. Regatul acestuia din urmă va dispărea la un moment dat, în timp ce împărăţia lui Cristos nu va avea sfârşit. Hipolit dezvoltă o polemică pe două planuri: împotriva Romei, care persecută sfinţii *în prezent*; împotriva Ierusalimului pământesc, patria iudeilor, care îi va persecuta *în viitor*, după modelul roman.

III. *Comentariu la Cartea lui Daniel*

Asemenea predecesorilor săi, Hipolit adoptă în plan exegetic metoda tipologică de interpretare, dar la o scară mult mai largă, înglobând aproape întreg

Vechiul Testament'. În majoritatea cazurilor, exegeza tradiţională servea catehezei şi polemicii antiiudaice sau antieretice (ca, de exemplu, în cazul *Epistolei lui* Pseudo*Barnaba*, scrierilor lui Iustin şi al tratatului lui Irineu). Secolul al III-lea aduce o exigenţă nouă; în prezent, nu mai este nevoie ca textele Scripturii să fie invocate într-un context apologetic, ci prezentate în mod eficient şi sistematizat membrilor comunităţii creştine. Jean Danielou notează în legătură cu

aceasta: „Hipolit inaugurează o exegeză structurală a textelor scripturistice în creştinism. Acest lucru pare să coincidă cu o epocă în care Vechiul Testament, în ansamblul său, ocupă în liturghie, în predică, în didascalia creştină un loc pe care nu l-a cunoscut înainte. Alături de Origen, Hipolit marchează trecerea de la o epocă în care tradiţia orală era esenţa învăţăturii creştine, la o epocă a Cărţii, deopotrivă sub forma Vechiului şi a Noului Testament. La Hipolit însă, această exegeză nu are încă aspectul metodic şi ştiinţific pe care îl va avea la Origen; ea rămâne înainte de toate pastorală şi liturgică"**251**. *Comentariul la Daniel* (*Corn*. *Dan*. *y* nu se prezintă ca un comentariu propriu-zis, ci ca o serie de omilii referitoare la împrejurări istorice şi liturgice bine determinate, dar greu de reconstituit. În fiecare pagină se simte prezenţa unui anumit public, care nu are totuşi acelaşi tip de interes şi nici aceeaşi anvergură intelectuală ca cel al lui Origen. Hipolit se adresează unei comunităţi creştine îngrozite de reluarea persecuţiilor şi, în consecinţă, extrem de sensibilă în privinţa sfârşitului lumii.

Comentariul este alcătuit din patru părţi, fiecare parte încheindu-se cu o exortaţie. Ne propunem, în paginile următoare, clasificarea şi analiza unei întregi constelaţii de teme recurente, care se organizează în jurul aşteptării eshatologice. Hipolit tratează pe larg despre Anticrist în cea de-a patra omilie (IV, 48 – 58). În rest, de fiecare dată când subiectul revine în discuţie, cititorilor le este recomandat tratatul precedent**252**. Concepţia anticristologică expusă în *Corn*. *Dan*. nu diferă esenţial de cea din de *Christo*… ci devine doar mai puţin ambiguă şi, în acelaşi timp, mai radicală. Majoritatea specialiştilor sunt de acord în a situa compunerea seriei de omilii exegetice la Daniel între anii ’203 şi 205, în timpul persecuţiei declanşate de Septimius Severus (202 – 203) **253**. În monografie, figura Anticristului era analizată dintr-o perspectivă teologică mai mult sau mai puţin abstractă. Aici perspectiva se schimbă radical, starea de tensiune resimţindu-se în repetate rânduri. Comunitatea trăieşte deja „pe propria piele" suferinţa eshatologică şi, de aici, o întreagă serie de teme care stau sub semnul actualităţii: persecuţia,

---

251 Ibidem, p. 237.

252 IV, 13, 1; IV, 24, 7.

253 Vezi Maraval, Les Persecutions, pp. 55-61.

martiriul, răbdarea, întârzierea parusiei. Aceste teme, lansate deja în de *Christo*... primesc în noul context o semnificaţie mult mai profundă.

O metafizică antipolitică

Una dintre greşelile curente ale exegezei moderne constă în reducerea viziunii metafizice sau teologice a lui Hipolit la una de ordin politic, chiar riguros ideologică[254]. Este evident că cele două scrieri de care ne ocupăm aici au şi o dimensiune politică destul de pregnantă; în acelaşi timp, este la fel de evident că aceasta se înscrie într-un orizont mult mai larg, fără îndoială, metafizic. Altfel spus, în cazul lui Hipolit, opoziţia Biserică-Stat reflectă o alta mult mai puternică, fundamentală, cea dintre împărăţia cerurilor şi lume. Termenul „lume", Koopoţ, trebuie înţeles în sens aproape ioanic, respectiv, „lumea aceasta", radical opusă sferei divine[255].

De exemplu, comentând episodul Suzannei şi al bătrânilor, Hipolit consideră că cetatea Babilonului (în care se desfăşoară drama) este simbolul lumii, iar Suzana, cel al Bisericii: „Suzana e figura Bisericii, bărbatul ei, figura lui Cristos. Grădina din apropierea casei simbolizează societatea sfinţilor, plantaţi ca nişte pomi roditori în mijlocul Bisericii: Babilonul este lumea aceasta" (I, 14, 5). În consecinţă, profeţii au întrezărit în soarta cetăţii Babilonului cursul istoriei omenirii: „Cum să nu recunoaştem deci în aceste evenimente prezise odinioară de către Daniel la Babilon, ceea ce se înfăptuieşte şi în zilele noastre în lume? Statuia care i s-a înfăţişat atunci lui Nabucodonosor (Dan. 2, 31.45) reprezenta simbolul împărăţiei întregii lumi" (II, 12).

---

254 Este, îndeosebi, cazul lui C. Pedicini, în studiul său „II significato politico della escatologia di Ippolito di Roma", în Annali della Facoltă di lettere e filozofia dell 'Universită di Napoli, 4, 1954, pp. 97-122.

255 „Lumea" este supusă păcatului şi trebuie răscumpărată prin jertfa lui Isus (In. 1,29; 3,17; 4,42); ea este lipsită de viaţă şi trebuie făcută vie de Cristos (6, 33; 6, 51); „lucrurile sale sunt rele" (7, 7) iar „principele său este diavolul" (12, 31); această lume este incapabilă să primească Duhul Sfânt (14, 17). Afirmaţia lui Isus din In. 8,23 este foarte tranşantă: „Voi sunteţi dintru cele de jos, eu sunt dintru cele de sus; voi sunteţi din lumea aceasta, Eu nu sunt din lumea aceasta". Nu este vorba aici de un pesimism teologic, ci, mai degrabă, de o atitudine tipic religioasă, care distinge clar între sacru şi profan, între sfera divină şi sfera umană. în legătură cu acest subiect, cf. J.M. Velasco, Introduccion a la fenomenologia de la religion, Madrid, 1996, în special al doilea capitol.

Istoria în patru timpi a omenirii nu este decât repetarea aceluiaşi model, de natură terestră, încarnat pentru prima dată de Imperiul Babilonian. Acestui model, perisabil, terestru, i se opune adevăratul model, veşnic, ceresc. Cu toate acestea, ambele tutcoi, deşi fundamental incompatibile, coexistă şi se tolerează reciproc în cadrul istoriei, în cel mai firesc mod. Potrivit visului lui Nabucodonosor, distrugerea statuii – adică sfârşitul stăpânirii pământeşti – este provocată de lovirea acesteia de către o piatră nearuncată de vreo mână (Dan. 2, 34). În acel moment regatul ceresc va lua locul predecesorului său: „Când fierul va fi amestecat cu lutul, când el va ajunge până la capătul degetelor statuii, când oamenii nu se vor mai înţelege între ei, nu va rămâne alt împărat decât Cristos, venit din cer ca o piatră desprinsă dintr-un munte, ca să dea peste cap împărăţiile lumii acesteia şi să pună început împărăţiei cereşti a sfinţilor, *care nu va fi distrusă niciodată* (Dan. 2, 44) şi să se facă el însuşi *munte* (Dan. 2, 35) şi cetate a sfinţilor umplând tot pământul" (II, 13, 2).

Dispariţia Imperiului Roman, ultimul mare imperiu al lumii, marchează dispariţia „pământescului" ca principiu teologic şi implicit politic. „Încetează cele pământeşti şi încep cele cereşti". *Eshatonul* va aduce deci o schimbare de ordin ontologic în configurarea lumii: „Când cele trei fiare vor fi înlocuite [...] şi când o singură fiară, ajunsă la vârful puterii sale, va fi nimicită, domnia pământească va înceta şi va începe domnia cerească, se va arăta împărăţia sfinţilor, care nu va trece, căci este veşnică, şi se va arăta limpede tuturor Regele ceresc" (IV, 10, 2).

În concluzia celei de-a treia omilii, mai precis, după ce comentează episodul azvârlirii lui Daniel în groapa cu lei, Hipolit întocmeşte o listă foarte sugestivă a câtorva analogii. În ochii exegetului, cetatea Babilonului închipuie lumea pământească („astăzi Babilonul este lumea"); satrapii sunt „puterile [acestei lumi]"; Darius, regele lor; groapa, iadul; leii, „îngerii torţionari"[256] (III, 31, 2). Drept

---

[256] Erjpepov BaPuA.o>v eotiv o Koapoţ, oarpâitai 6e toutou ai e^ouoîai, Aapeîoq 6c o toutwv PaoiAeîx;, A.dKKog o "Ai6t}<;, A.eovte<; oi Paaavî£ovieţ â.yyt\o\. Este evident că Hipolit vede în Babilon unul dintre simbolurile lumii, aceasta fiind înţeleasă ca entitate metafizică, opusă lui Dumnezeu, şi nu ca entitate politică. în consecinţă, „satrapii" sunt „forţele" rele ale acestei lumi; Darius, „principele său", adică Satan etc. Cuvântul ai eţouoîai constituie o trimitere directă la peisajul, foarte controversat printre cercetătorii moderni, de la Rom. 13,1-7 (cf. de asemenea Ef. 2,2;

urmare, episodul desfăşurat *illo tempore* devine un model cu valoare universală. Iată numai câteva exemple care susţin ideea că „antiimperialismul" lui Hipolit este puternic ancorat într-o viziune de ordin metafizic, caracterizată, la rândul său, de un fel de dualism dinamic, presupunând coexistenţa pământescului şi a cerescului. Nu este, aşadar, vorba de o atitudine polemică de circumstanţă a exegetului, legată de persecuţiile trăite de comunitatea din care face parte, ci, mai curând, de o atitudine teologică, favorizată de un anumit context, care îşi găseşte temeiuri în cuvintele Scripturii.

Succesiunea imperiilor

„Împărăţia pământească" va dura până la înfrângerea definitivă a Anticristului. În raport cu ceea ce afirmase deja în monografia sa, exegetul adaugă un singur element, legat de cronologie **257**. Într-adevăr, unul din scopurile sale este de a stabili data venirii Anticristului, cât mai departe cu putinţă de vremea în care trăieşte, contracarând astfel producerea unor noi mişcări milenariste, similare celor montaniste. Asemenea mişcări anarhice nu puteau decât să stârnească mânia autorităţilor împotriva unei Biserici aflate în dificultatea de a-şi crea o structură ierarhică stabilă şi autentică. Din acest motiv, Hipolit mizează pe demonstraţia persuasivă „ştiinţifică", propunând o cronologie a istoriei lumii de la Adam până la Anticrist, cronologie care depăşeşte cu mult epoca sa.

În realitate, el avansează două variante ale acestei cronologii. În II, 12, afirmă că Imperiul perşilor a dăinuit 245 de ani, iar cel al grecilor, 300 – babilonienii şi romanii fiind lăsaţi deoparte; în IV, 3, susţine că durata dominaţiei persane ar fi fost fie de 230, fie de 255 de ani, cea a grecilor rămânând aceeaşi. Această ultimă versiune este reluată în IV, 24, unde se face o estimare a duratei vieţii Imperiului Roman: „Întrucât perşii au stăpânit şi domnit 230 de ani, iar după ei

---

6, 12; Col. 1,13). Are acesta simpla semnificaţie de „autorităţi", „magistraturi", „funcţii politice" sau cea de „puteri cosmice"? Comentariul lui Daniel înclină către această din urmă semnificaţie. în legătură cu acest termen, cf. O. Cullmann, Dieu et Cesar, Paris, Neuchâtel, 1956, pp. 97-120; F. Paschoud, Roma aeterna, Neuchâtel, 1967, p. 170.

257 Vezi A. D'Anna, „Escatologia e Scrittura in Ippolito: speculazioni cronologiche, antiromanismo, antigiudaismo", în Annali di storia dell'esegesi, 16/1, 1999, pp. 179-196. Acest articol prezintă foarte clar principalele trăsături ale anticristologiei lui Hipolit.

grecii, mai vestiţi, au domnit încă 300, e necesar ca a patra fiară, mai puternică şi mai mare decât toate cele de dinainte, să domnească 500 de ani".

Aici se impun câteva precizări. Simbolul statuii văzute de Nabucodonosor, prin succesiunea metalelor de diferite calităţi, propune o viziune „regresivă" sau decadentă asupra istoriei. Altfel spus, de la Imperiul Babilonian, simbolizat prin aur, până la ultimul imperiu, simbolizat prin fier, istoria înregistrează o *involuţie* sistematică. Contrar acestei viziunii, fragmentul pe care tocmai l-am citat situează (xkţifj-ul istoriei omenirii nu la început, într-un *illud tempus* protologic, ci la sfârşit, într-un *illud tempus* eshatologie. Potrivit acestui scenariu, „a patra fiară" va stăpâni mai mult decât toate fiarele precedente. Ea este caracterizată de o forţă nemaiîntâlnită: „Căci, după Imperiul Grec, niciun altul nu s-a mai ridicat, afară de cel care stăpâneşte acum şi care este bine întărit, iar acest lucru este limpede pentru toţi. El are dinţi de fier, căci ucide şi fărâmiţează lumea întreagă prin puterea sa, aşa cum face fierul" (IV, 5, 1 – 2).

Hipolit întocmeşte un fel de „fişă psihologică" fiecărui imperiu. Astfel, Imperiul Babilonian, simbolizat de un leu înaripat, are o, pătură" semeaţă. Regele Nabucodonosor „s-a semeţit şi s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu, mărindu-se în inima sa, din pricina faimei sale" (IV, 2, 7). Imperiul perşilor (sau al mezilor), reprezentat de urs, este definit, în viziunea sa, printr-un caracter violent şi primitiv: „Perşii s-au ridicat în acea vreme şi au distrus întreg ţinutul. Mulţi dintre cei pe care îi făcuseră sclavi au fost omorâţi. Fiara cu chip de urs este un animal dezgustător şi crud, care sfâşie cu ghearele şi cu dinţii"[258]. În sfârşit, Daniel compară Imperiul lui Alexandru cu un leopard, deoarece grecii „au spirit pătrunzător şi gândire foarte inventivă, dar au o asprime a inimii. [Leopardul] este un animal în haină pătată, abil în a face rău oamenilor şi a se adăpa cu sângele lor" (IV, 3, 6).

Aceste detalii, mai mult sau mai puţin „anecdotice", completează tabloul abia schiţat în de *Christo*... Desigur, Hipolit acordă o atenţie cu totul deosebită ultimului mare imperiu. Aşa cum am spus, Roma va

---

258 "Qcmep yâp to Oripîov, f| âpKog, urcapov cotiv £<I>ov Kal aaptcoPopov OTCapdaaov ovu^îv te Kal oSouoiv.

domina lumea pentru o perioadă mai lungă decât imperiile precedente (500 de ani). Trăsătura sa definitorie – simbolizată printr-un *monstrum* care nu are o identitate bine determinată – rămâne forţa, soliditatea. Totuşi, această forţă se va diminua pe măsura trecerii timpului, până la fărâmiţarea imperiului în zece democraţii rivale. Dar aceasta nu se va întâmpla mai devreme de câteva secole, după cum vom vedea mai departe.

Roma ambivalenţă: *imagine a Anticristului şi* katechon

Asupra acestui punct, Hipolit ridică o întrebare destul de stânjenitoare, surprinzătoare chiar: „De ce preafericitul profet a dat câte un nume simbolic de fiară tuturor imperiilor precedente, dar n-a spus ce fel de fiară reprezintă imperiul de acum?". Cu alte cuvinte, de ce ultimul imperiu nu este şi el reprezentat printr-o fiinţă anume, uşor de reperat într-un tablou taxonomic, ci este reprezentat printr-un *monstrum* a cărui constituţie însumează o serie de trăsături fără legătură între ele: „o fiară îngrozitoare, nespus de înfricoşătoare, cu dinţi de fier şi unghii de aramă?". Şi de asemenea (IV, 8, 4 – 7):

Pentru că babilonienii nu alcătuiau decât o singură naţiune şi pentru că erau stăpânii necontestaţi ai lumii, Daniel a avut dreptate să-i compare cu o „leoaică", anume cu un animal de formă bine stabilită. La fel, perşii nu formează decât o singură naţie, murdară, e drept, dar de o singură limbă. De aceea, el îi compară cu un urs; tot aşa i-a numit pe eleni leopard, căci toţi sunt eleni. Dar fiara care stăpâneşte astăzi nu e o singură naţie, ci un amestec de toate limbile şi rasele omeneşti, este o plămădeală de recruţi de război, care se cheamă, în întreg, romani, dar care nu vin dintr-o singur ţinut.

Acest aspect presupune o semnificaţie aparte. Ultimul mare imperiu al lumii *pământeşti* va reactualiza în istorie haosul precosmic, haosul anterior oricărei creaţii noi. Întoarcerea la starea de haos este sugerată aici printr-o foarte profundă criză socială şi politică.

Imagine a haosului „eshatologic", Imperiul Roman este în acelaşi timp o caricatură diabolică a împărăţiei christice. În acest punct, Hipolit îşi prezintă teoria asupra caracterului mimetic al imperiului pământesc (IV, 9). Cea dintâi remarcă: romanii ating apogeul puterii lor exact în momentul naşterii lui Cristos, care vine să întemeieze pe pământ împărăţia cerească (a celor care cred). împăraţii romani nu fac

decât să imite „după lucrarea lui Satan”**259** acest plan divin. Nu întâmplător primul recensământ a avut loc sub Augustus, chiar în momentul naşterii lui Cristos la Betleem. Cu acest prilej se produce marea „scindare” între Imperiul prezent, al romanilor, şi împărăţia creştinilor. Imitând *în negativo* învierea lui Cristos, Augustus se înscrie într-o tradiţie stigmatizată, care debutează cu Nabucodonosor (II, 27). O dată în plus, se insistă asupra acestui *laitmotiv*, imperiile pământeşti sunt sortite pieirii prin însăşi natura lor, care închide în sine „germenii” perisabilităţii. Cele patru structuri politice pe care le-a cunoscut istoria nu sunt decât încarnări imperfecte, caricaturi efemere ale unei realităţi sacralizate, aparţinând unei ordini ontologice superioare.

În acelaşi timp, aceste patru imperii configurează trama unei istorii înăuntrul căreia s-a petrecut evenimentul unic al întrupării. Tocmai din acest motiv, Hipolit evită să proclame caracterul în întregime diabolic al instituţiilor umane, în general, şi al puterilor politice, în special. Intenţia spuselor sale nu este de a nega acestor structuri „lumeşti” orice valoare, cum făcuse odinioară Iustin, ci de a relativiza această valoare insistând asupra caracterului său secundar, chiar derivat, în consecinţă, imperiile *trebuie* să existe, ca forme de organizare umană, pentru ca planul lui Dumnezeu să poată fi dus la bun sfârşit. Pavel scrisese în 2 Tes. 2, 6 – 7: „Iar acum voi ştiţi ce îl opreşte, pentru ca el să nu se arate decât la vremea lui. Pentru că taina fărădelegii se şi lucrează, până când cel care o împiedică acum va fi dat la o parte”. Iată descrierea lui Hipolit: „Cine va fi, aşadar, cel care-l împiedică până acum, dacă nu cea de-a patra fiară, după care va veni Mincinosul, când ea va fi răsturnată şi dată la o parte?” (IV, 21, 4). Existenţa Imperiului Roman dobândeşte astfel o semnificaţie adânc teologică. Ea este cea care „condiţionează” în planul istoriei venirea Anticristului, care, la rândul său, determină parusia lui Cristos.

Odată cu Hipolit şi pe linia teologiei sfântului Apostol Pavel, complicitatea dintre Biserică şi puterea lumească devine o temă *centrală* de reflecţie în mediile creştine**260**. Această atitudine este

---

259 icat 'evepyeiav tou oaravâ. Hipolit citează explicit 2Tes. 2,9.

260 O foarte bună sinteză în legătură cu „teologiile politice" ale Sfinţilor Părinţi, la F. Paschoud, Roma aeterna, pp. 169-323; referitor la primele reacţii, printre care şi cea a lui Hipolit, cf. pp. 169-178. Cf, de asemenea, antologia lui H. Rahner, L 'Eglise et

derivată – lucru foarte straniu de altfel – din „dualismul" de inspiraţie ioanică al lui Hipolit**261**, despre care am vorbit deja. Contrar opiniei curente, dualismul, ca atitudine existenţială şi politică, nutreşte respect, moderaţie şi toleranţă faţă de celălalt. Prin însuşi faptul că lumea a fost creată în cooperare, prin două principii complementare, orice dualist gândeşte *naturaliter* în termeni corelativi, în consonanţă cu modelul „includerii" şi nu al excluderii celuilalt. Viziunea metafizică proprie lui Hipolit şi care îl conduce la identificarea a doua niveluri diferite în interiorul sferei realităţii, îl conduce de asemenea la o înţelegere oarecum tolerantă, deşi amestecată cu destul dispreţ, a „pământescului". Monoteismul său strict creştin îi impune o atitudine de tip exclusivist. El moderează însă acest integrism *in nuce* şi reia opoziţia radicală Dumnezeu-lume sub forma unei opoziţii relative, Biserică-Imperiu, ai cărei termeni se menţin într-un echilibru dinamic. Într-adevăr, în viziunea lui Hipolit, nu există incompatibilitate absolută între Imperiu şi Biserică, dat fiind că cele două realităţi participă, potrivit propriei specificităţi, la împlinirea planului divin. Pe de o parte. Roma este condamnată în măsura în care ea reprezintă modelul, preîncarnarea regatului lui Anticrist; pe de alta, existenţa sa este pe deplin acceptată şi justificată, în măsura în care ea reprezintă singura speranţă în prezent, singura putere menită să poată întârzia, pentru un anumit timp, venirea tiranului eshatologic.

Persecuţiile

Comentariul la Daniel a fost redactat într-o atmosferă de tensiune (cu precădere capitolul IV, 51). Hipolit alege această carte profetică tocmai pentru a găsi aici un răspuns concret pentru starea de suferinţă cumplită în care se afla comunitatea sa, ameninţată de pretutindeni de nenumărate pericole. Biserica din acea vreme găseşte un corespondent perfect în istoria frumoasei Suzana atacată de cei doi bătrâni: „Suzana a avut de suferit din pricina celor doi bătrâni ceea ce suferim şi astăzi din pricina regilor Babiloniei. Suzana era imaginea Bisericii" (I 14, 5). La rândul lor, „cei doi bătrâni reprezintă, în figură, cele două popoare care urzesc împotriva Bisericii, poporul circumciziei şi cel al păgânilor" (*ibidem*). Biserica se vede prinsă între

---

l'Etat dans ie christianisme primitif Paris, 1964.

261 Folosim termenul în sens metaforic: este „dualistă" orice viziune care distinge radical între sfera sacrului şi cea a profanului.

ciocan şi nicovală. Victimă a unei „coaliţii diabolice" (Imperiul Roman şi poporul evreu), aceasta nu are de ales decât între apostazie şi martiriu. Acest ton alarmant se face simţit de-a lungul întregului comentariu, dar mai ales în secţiunile referitoare la persecuţii. În prima omilie (cap. 20) Hipolit descrie scena unei arestări, inspirată probabil dintr-un fapt real, experiat de comunitatea al cărei păstor era. Alianţa paradoxală dintre romani şi iudei reprezintă unul dintre semnele eshatologice: „Când cele două popoare se vor înţelege să-i piardă pe sfinţi, vor pândi ziua prielnică şi, intrând ca nişte străini în casa Domnului, când toată lumea se roagă şi cântă imne lui Dumnezeu, vor prinde pe unii, îi vor trage afară şi îi vor lovi zicând: «Veniţi, urmaţi-ne nouă şi închinaţi-vă zeilor, de nu, vom mărturisi împotriva voastră!». Şi cum aceştia nu se vor supune, îi vor duce în faţa tribunalului şi îi vor învinui că au lucrat împotriva legii Cezarului şi îi vor condamna la moarte" (I, 20, 3).

Care ar trebui să fie, în aceste condiţii, atitudinea unui creştin? În celebrul pasaj din Epistola către Romani (cap. 13), Pavel îşi îndeamnă destinatarii la supunere faţă de stăpâniri, „căci nu este stăpânire decât numai de la Dumnezeu iar cele ce sunt, de la Dumnezeu sunt rânduite". Înseamnă oare aceasta că toţi cei ce refuză să participe la sacrificiile păgâne cerute de autorităţi lucrează împotriva voinţei apostolului? „Fără îndoială că nu!" răspunde Hipolit, căci, atunci când acesta îşi îndeamnă fraţii să se supună puterii stăpânitoare, „el nu ne cere să ne lepădăm credinţa noastră şi nici de poruncile noastre pentru a asculta poruncile oamenilor, ci dimpotrivă, [ne îndeamnă] ca, din respect faţă de putere, să nu săvârşim nicio nelegiuire, ca să nu fim pedepsiţi ca răufăcători. Iată de ce, adaugă el: *călăul e slujitorul lui Dumnezeu* împotriva celor ce săvârşesc răul [...]. Aşadar, Apostolul ne recomandă să ducem o viaţă sfântă şi credincioasă în această lume şi să avem înaintea ochilor primejdia sabiei".

Edictele puterii se cuvin respectate în măsura în care conţinutul lor nu aduce niciun prejudiciu libertăţii conştiinţei subiecţilor. Nu ar putea fi respectată niciodată o lege care lezează integritatea credinţei creştine. Obligat să aleagă între calitatea sa de cetăţean roman şi cea de membru al Bisericii, adevăratul credincios nu va ezita nicio clipă, ci va urma fără teamă exemplul profeţilor şi apostolilor, care au acceptat cu bucurie martiriul pentru adevărul ceresc. După exemplul profetului

Daniel, aruncat în groapa cu lei, simbol al lumii pământeşti, el trebuie să-şi păstreze intacte credinţa şi nădejdea: „Fă, dar, asemenea lui Daniel, nu te teme de tirani şi nu te supune poruncilor omeneşti. De vei fi aruncat în groapa leilor, vei fi apărat de înger, vei îmblânzi fiarele" (III, 31, 3).

În acest context se concretizează o altă întrebare stânjenitoare: cum se explică faptul că Dumnezeu ia decizii aparent contradictorii, adică îngăduie unora să sufere martiriul, în timp ce pe alţii îi cruţă? Care este adevărata motivaţie, dacă există una, pentru care Dumnezeu face o atare discriminare? Problema pleacă de la două episoade relatate în Cartea lui Daniel: cei trei tineri în cuptorul încins (cap. 3) şi profetul aruncat în groapa leilor (cap. 6). În aceste două cazuri, Dumnezeu nu îngăduie moartea condamnaţilor, ci toţi depăşesc încercările la care sunt supuşi datorită protecţiei sale binevoitoare. „Oare de ce", se întreabă exegetul, „Dumnezeu îi salva pe martirii de odinioară, dar nu şi pe cei de astăzi?" (II, 35). Răspunsul său este ingenios şi în acelaşi timp chibzuit.

În primul caz, spune el, Dumnezeu a cruţat viaţa celor trei tineri pentru a mustra orgoliul lui Nabucodonosor care se considera stăpânul absolut al universului şi deci liber în a lua orice decizie. Într-adevăr, în urma acestei minuni dumnezeieşti, regele a suferit o rătăcire temporară a minţii, purtându-se ca un nebun (<x.oyov). Lecţia primită i-a servit la conştientizarea adevăratului său loc în lume şi a micimii sale în raport cu măreţia divină (*ibidem*). În cel de-al doilea caz, iconomia lui Dumnezeu a fost să vădească necinstea satrapilor lui Darius faţă de Daniel. În consecinţă, divinitatea nu intervine niciodată în istorie fără un motiv bine determinat. Minunile fac parte din planul pedagogiei divine.

În mod obişnuit însă, Pedagogul nu intervine în favoarea protejaţilor săi: vezi, de exemplu, cazul celor şapte fraţi Macabei, al sfântului Ştefan, profeţii

Vechiului Testament, Cristos însuşi. Este inutil să căutăm motivul, căci singur Dumnezeu cunoaşte sensul celor hotărâte de el. Cei care ar îndrăzni să i se substituie ar da dovadă nu numai de nemăsurată mândrie, ci şi de o oarecare naivitate. Căci, dacă Dumnezeu ar interveni în favoarea tuturor martirilor săi, care ar mai fi sensul martiriului? Alegând să moară pentru credinţa lor, cei şapte fraţi Macabei au devenit modele pentru posteritate, figuri exemplare,

repere religioase (II, 35).

Pe de altă parte, dacă Dumnezeu ar fi evitat în mod constant să-şi apere credincioşii, dacă ar fi acordat deplină libertate persecutorilor, aceasta ar fi apărut ca o dovadă de slăbiciune, de neputinţă[262]. De aceea, de fiecare dată când un martir scapă din mâinile persecutorilor săi, acest lucru trebuie considerat o minune. Hipolit spune lucrurilor pe nume. Pe de o parte, el dezaprobă orice compromis cu imperiul ostil creştinilor, pe de alta, lansează un îndemn foarte ferm la martiriu în numele credinţei. Refuzarea martiriului, fuga de martiriu are aceeaşi semnificaţie, în ochii lui, cu încheierea unui pact cu „cetatea Babilonului" – lumescul – şi deci renunţarea definitivă la „cununa cerească": „Atunci care-ţi este folosul, omule? Să înduri martiriul şi să pleci din această lume acoperit de slavă sau, dimpotrivă, să scapi, să rămâi aici şi să păcătuieşti? Căci ştim nu doar unul care, după ce şi-a mărturisit credinţa în faţa tribunalului, a fost eliberat într-un fel sau altul, aşa cum a rânduit Dumnezeu. Dar, după ce a mai trăit câtva timp, a ajuns la stare păcătoasă. Cum le-a folosit acestora mărturisirea credinţei? Mai bine le-ar fi fost lor să iasă din lumea aceasta purtând cununa cerească, decât să rămână şi să adune în conştiinţă păcate de care vor da socoteală. Să se roage, dar, aceluia pentru al cărui Nume este chemat în faţa tribunalului. Să ceară moartea martirilor, în orice chip ar fi ea. Căci mucenicului nu i se va face judecată, ci va fi judecător. El va avea locul lui la învierea cea dintâi. Îndrăzneşte deci, omule! Credinţa ta să nu te facă vreodată să scrâşneşti din dinţi. Iar când vei fi chemat la mucenicie, răspunde cu bucurie, ca să se arate credinţa ta. Poate că Dumnezeu voieşte să te încerce astfel, aşa cum a încercat odinioară pe Avraam cerându-i-l pe Isaac. Iar dacă, atunci când vei fi la tribunal, Dumnezeu va voi să te scape de acolo, dă slavă Lui" (ÎI 37, 1 – 5).

Imaginea paradigmatică a Anticristului

Ca şi în monografia precedentă, Hipolit zugrăveşte aici un Anticrist sub chipul unui tiran sângeros manipulat de forţe malefice. Atât comportamentul său, cât şi trăsăturile sale de caracter se regăsesc la unii regi din vechime. Nabucodonosor se află în fruntea listei: „La

---

262 în opinia lui Hipolit, aşadar, Nabuchodonosor cade în puterea diavolului, este posedat pierzându-şi astfel controlul asupra facultăţilor mentale.

început regele [Nabucodonosor] se temea de Dumnezeu, dar mai apoi, ridicându-se împotriva lui, s-a schimbat şi a început să imite lucrările diavolului. [...] Chipul său s-a schimbat, ca să se vadă lesne că nu este decât un om şi să se înţeleagă că cel care lucrează în el este un înşelător care imită neîncetat lucrările lui Dumnezeu şi îl amăgeşte pe om în mii de feluri" (II, 27, 3).

Orice putere vine de la Dumnezeu (menţionăm, în acest sens, vedenia copacului[263] şi interpretarea propusă de Hipolit[264]). Autoproclamându-se „stăpânul lumii", Nabucodonosor neagă transcendenţa şi sacralitatea puterii sau, mai degrabă, propune în locul acestui principiu transcendent unul imanent şi egocentric. Pedeapsa sa – nebunia urmată de pierderea tronului – constituie un avertisment foarte serios pentru toţi tiranii din viitor, inclusiv pentru Anticrist (111, 4, 1 – 4):

Visul pe care l-a avut regele i-a fost descoperit spre pedeapsă. Căci, atunci când inima lui s-a mândrit şi el s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu, poruncind să se înalţe o statuie de aur şi împingând întreaga lume la idolatrie, i s-a dovedit prin vedenie că şi el este în puterea lui Dumnezeu, cu toate că s-a crezut cel mai mare rege al vremii sale [...]. Pentru că a uitat cele spuse la început, iar mai apoi a crescut în mândrie, a primit de la Dumnezeu această pedeapsă, ca semn şi pildă pentru toţi tiranii şi regii, pentru ca toţi cei ce sunt încercaţi de ambiţii mai presus de firea omenească să nu se fălească, iar cei ce se ridică împotriva lui Dumnezeu să nu aibă prilej de mândrie, ci, văzând ei înşişi mai dinainte pericolele care ameninţă, să se teamă de Dumnezeu, ştiind că şi ei au un Stăpân în ceruri.

Antiochos al IV-lea Epiphanes, al doilea exemplu ales de Hipolit, s-a impus curând ca modelul prin excelenţă al tiranului eshatologic. Ca dreaptă răsplată pentru toate nelegiuirile sale, el a suferit o moarte îngrozitoare[265]: „El a fost lovit de biciul lui Dumnezeu, atât de tare, încât nu-şi mai putea suferi propria duhoare. În viaţă fiind, din ochii nelegiuitului ieşeau viermi fojgăitori. În zadar a înălţat spre Dumnezeu

---

263 Dan. 4.

264 III, 4: „Când inima lui s-a mândrit şi el s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu, poruncind să se înalţe o statuie de aur şi împingând întreaga lume la idolatrie, i s-a dovedit prin vedenie că şi el este în puterea lui Dumnezeu".

265 Cf. De Christo et Antichristo 49, 5.

rugi şi mărturisiri, n-a dobândit vindecarea" (III, 4, 5) **266**. Cu toate acestea, în faţa morţii, monstruosul personaj îşi vine în fire şi recunoaşte atotputernicia lui Dumnezeu: „Deznădăjduit din pricina stării sale şi revenit, de altfel, la o dreaptă vedere a lucrurilor omeneşti, în ceasul morţii a spus acestea: *Drept este să te supui lui Dumnezeu şi să nu te crezi egalul Lui, când nu eşti decât un muritor* (2 Mac. 9, 12)". Hipolit conchide: „Într-adevăr, toţi regii care au fost pe pământ şi care s-au umplut de mândrie nemăsurată au fost loviţi de Dumnezeu cu pedepse drepte şi meritate" (*ibidem*).

Al treilea exemplu, mai puţin cunoscut decât precedentele, provine de la Isaia 37, 4. Este vorba de regele Senacherib, ucis de propriii fii, deoarece îndrăznise să spună cuvinte necugetate împotriva lui Dumnezeu.

Scopul urmărit de exeget prin invocarea acestor *exempla*, este de a convinge auditoriul de caracterul relativ – mai exact „relativ la Dumnezeu" – al oricărei puteri pământeşti: într-o ierarhie autentică, împăratul roman nu ocupă decât un loc secundar. Singur Dumnezeu deţine autoritatea absolută. Drept urmare, numai lui trebuie să i se supună creştinii. Legile Imperiului trebuie respectate în măsura în care ele nu lezează cu nimic învăţătura lui Cristos, transmisă de Biserică. Iată lecţia care se desprinde din viziunea copacului, amintită mai devreme (III, 6, 36):

Harul lui Dumnezeu îl învaţă cu bunăvoinţă pe om să păstreze în toate cugetul liber, să nu nădăjduiască în regi – căci zadarnic este să-ţi pui nădejdea în om –, să nu linguşească pentru daruri prinţii cei puternici, ci să rămână strâns legaţi de Dumnezeu şi numai de El. […] Ce folos poate avea omul de la un rege, un suveran, de vreme ce el însuşi, nefiind decât un muritor, este mişcat de puterea celui care l-a creat? Este adevărat că acesta poate, în viaţa de aici, să te copleşească cu mari favoruri. Dar bunurile acestea sunt pământeşti şi supuse pieirii. Şi apoi, câţi dintre cei care au primit de la ei onoruri şi daruri, care au fost ridicaţi la ranguri şi dregătorii, nu au sfârşit punându-se, din vina lor, în primejdii, fie au fost atraşi la uneltiri, fie au fost omorâţi din pricina prieteniei regelui. Ce folos le-a adus lor prietenia regelui? Departe de a fi fost îndestulaţi de darurile primite, au suferit încă şi

---

266 Vezi de asemenea, IV, 42. Cf. 2Mac. 9,9.11.

pierderea sufletului.

Frica de Dumnezeu alungă din inima creştinului frica de oameni (iar împăratul nu este decât un om). Hipolit cheamă deci la o „nesupunere civilă" cu riscul pierderii vieţii trupeşti, care nu este decât un „bun" secundar în raport cu viaţa veşnică a sufletului. În al doilea rând, inventarul concentrat prezentat mai sus vorbeşte despre tirani al căror orgoliu şi a căror sete de putere au fost pedepsite de Dumnezeu: Nabucodonosor prin nebunie, ceilalţi doi prin moarte *violentă*. Hipolit insistă asupra ideii pocăinţei şi convertirii acestora în faţa morţii-Ei îşi recunosc vinovăţia şi îndrăzneala de a fi gândit să se măsoare cu Dumnezeu, singurul stăpân al lumii. Prin aceste trei destine pilduitoare, Hipolit face aluzie, în realitate, la epoca sa. El sugerează posibilitatea oricărei schimbări de atitudine din partea autorităţilor romane în privinţa creştinilor (ideea convertirii) şi, în acelaşi timp, îi ameninţă cu pedepse pe împăraţii care nu vor pune capăt persecuţiilor.

Venirea Anticristului

Sfârşitul lumii va fi precedat de venirea obligatorie a lui Anticrist. Acesta beneficiază de o descriere convenţională, în limitele „tradiţiei" reprezentate de textele noutestamentare deja consacrate şi de scenariul de la Irineu: „Atunci când pe pământ va fi nelegiuirea nelegiuirii şi când fiara de fier care trăieşte acum se va împărţi în zece coarne, atunci când vor avea loc revoluţii şi neînţelegeri, întrucât fiecare va trage puterea de partea lui, *atunci va veni asupra lor sfârşitur* (IV 6, 4) **267**. Nimic nou nu se adaugă trăsăturilor personajului în raport cu portretul zugrăvit cu câţiva ani înainte în *de Christo et Antichristo*. De altfel, capitolele 48 – 55 ale cărţii a IV-a constituie un fel de rezumat actualizat al foarte bogatei monografii. Singurul aspect cu adevărat inedit este legat de cronologia istoriei omenirii cu repercusiuni asupra datei pamsiei.

După cum am remarcat deja, Hipolit se adresează unei comunităţi creştine care trăieşte într-o atmosferă marcată de o extremă violenţă, precum şi de o tensiune vizibilă a aşteptării parusiei. Această aşteptare ar putea avea două cauze: reluarea persecuţiilor împotriva Bisericii sau pur şi simplu lectura improprie pe care unii

---

267 întregul scenariu se află în Corn. Dan. IV 48-55.

(mai ales montaniştii) o făceau Scripturilor. Hipolit adoptase în *Christ*. atitudinea autorului epistolei 2 Tes. – aşteptarea vigilentă – fără a insista însă prea mult asupra subiectului. Aici, într-un context mai larg, el doreşte să promoveze ideea unei întârzieri *neîndoielnice* a parusiei[268]. În viziunea sa, Iisus a ascuns apostolilor ziua celei de-a doua veniri, nu pentru că nu ar fi cunoscut-o, ci „pentru a-i ţine treji, pe ei şi pe toţi, atenţi la viitor, într-o aşteptare încordată de zi cu zi, a Mirelui ceresc, şi pentru ca durata acestei aşteptări să nu îi facă să dispreţuiască poruncile cât timp el va întârzia, să nu adoarmă şi să cadă cumva din înaltul vieţii cereşti" (IV, 16, 2) [269]. Cu toate acestea, Iisus a descoperit semnele premergătoare parusiei, cel mai important dintre ele fiind instalarea „urâciunii pustiirii" în templu. Şi „cum urâciunea pustiiri nu s-a arătat încă şi cum, pe de altă parte, a patra fiară deţine încă, singură, puterea, cum poate avea loc epifania Domnului?" (IV, 27) \ Exegetul distinge între o „urâciune a nimicirii", reprezentată de Antiochos, şi o „urâciune a pustiirii", care va fi cea a lui Anticrist: „Daniel a prezis două urâciuni (5 uo 35 cX\Vypaxa), cea a nimicirii (depaviopou) (*cf*. Dan. 11, 31) şi cea a pustiirii (epâipeboecx) [*cf*. Dan. 9, 27], Urâciunea nimicirii nu este alta decât a lui Antiochos, iar cealaltă este a întregii lumi, la venirea Anticristului" (IV, 54). Cel din urmă tiran va desăvârşi răul pe care predecesorul său nu l-a realizat decât parţial.

În opinia lui autorului nostru, este indiscutabil faptul că Anticristul nu se află încă pe pământ. În demonstraţia sa, Hipolit se sprijină pe credinţa deja consacrată a săptămânii milenare. Prima parusie „a avut loc în a opta zi din calendele lui ianuarie, într-o miercuri, în anul patruzeci şi doi al domniei lui Augustus, anul cinci mii cinci sute după Adam" (IV, 23, 3). De aici decurge faptul că între cele două parusii se derulează o perioadă de cinci sute de ani (6.000 –

---

[268] Pentru a convinge auditorii săi de această idee, el citează cu insistenţă cuvintele spuse de însuşi Isus: Mt. 24,13.25.42; Mc. 13,35; Mt. 24,46-51 şi mai ales. FA. 1,6-8 (ultimul fragment referindu-se la data venirii lui Cristos). Corn. Dan. IV 16.

[269] 'Era^^TTţoav xauxa paSeîv Jtapâ xou icupioi) opoiax; Kai oi (iaOr|xai, âXk' âit£icpu\(/ev ăn airuov xrjv rjpepav, iva e-yprfyopovx; avixoiJţ xe Kai Jtâvxotţ repoţ xâ p£XXovxa Kaxaaxncrn- pepipvtuvxaţ Kai jtpoaSoKuvxaţ xo Ka0' ripepav x6v ETKrupâviov vupqnov, piî noxe 8iâ xr)v paKporipepîav âpeX.iîaavxeţ xtov im' auxoO JtpoCTXExa-)fpâvtov, xpoviţovxoţ auxau, <x7tovuox(ii;avxeq oi ăvOpomoi eKiceooxnv xnq ercoupaviau ţwfiq.

5500). Acest lucru pare să fi fost confirmat de Ioan în Apoc. (17, 10). Rămâne totuşi o întrebare: cum se poate demonstra că

Mântuitorul s-a născut în anul 5.500 de la Adam? Iată raţionamentul lui Hipolit: „Ceea ce a arătat odinioară Moise prin cortul său, nu era decât tipul şi simbolul unor taine spirituale, aşa încât, atunci când adevărul se va arăta în Cristos la sfârşitul lumii, să poţi înţelege toate câte s-au împlinit" (IV, 24, 2). Aşadar, soluţia se află în dimensiunile arcei construite de Noe. Aceasta era lungă de doi coţi şi jumătate, largă de un cot şi jumătate şi înaltă de încă un cot şi jumătate. Adunând toate cifrele, obţinem suma de cinci şi jumătate, „ceea ce simbolizează cei 5.500 de ani la capătul cărora Mântuitorul se naşte din Fecioară, aducând în lume Arca, adică propriul Său trup" (*ibidem*). În fine, dacă ţinem cont că naşterea lui Cristos coincide cu apogeul Imperiului, rezultă că, din epoca în care trăieşte Hipolit şi până la a doua parusie mai sunt trei secole, deci un interval suficient de liniştitor.

Miza exegetului este dublă. Pe de o parte, acesta trebuie să-şi convingă auditorii de faptul că Anticristul nu lucrează încă în lume, în pofida asprelor persecuţii suferite de Biserică. Ele trebuie înţelese ca încercări similare celor îndurate odinioară de profeţii Vechiului Testament. Acceptând martiriul unui anumit număr de „a ieşi", Dumnezeu doreşte să menţină trează şi să fortifice credinţa creştinilor.

Pe de altă parte, Hipolit încearcă să prevină orice deviere individualistă, al cărei exces ar putea primejdui însăşi existenţa Bisericii ca instituţie pământească. Montanismul, condamnat deja de anumite sinoade locale, nu pierduse nimic din puterea sa de atracţie, cu precădere în partea orientală a imperiului. Odată cu această mişcare, una dintre manifestările excepţionale ale creştinismului primar, profetismul, în varianta sa extatică, a fost pusă la stâlpul infamiei[270]. Biserica a preferat să se debaraseze de unul din „fiii" prea

---

[270] P. de Labriolle, La crise montaniste, Paris, 1913. Toate mărturiile vechi despre montanism au fost adunate, traduse şi prezentate de acelaşi P. de Labriolle, în Les sources de l 'histoire du montanisme, Fribourg, Paris, 1913; cf. de asemenea G. Visonâ, „II fenomeno profetico del montanismo", în Ricerche storico-bibliche, 5, 1993, pp. 149-164. Montanismul reprezintă prima mişcare reformistă de amploare din sânul creştinismului. Acesta predica un ascetism sever, susţinut de o doctrină milenaristă extrem dc atrăgătoare pentru creştinii „simpli". Montanus afirma că este

rebeli, prea indisciplinaţi, decât să dispară ea însăşi de pe faţa pământului. Într-adevăr, milenarismul montanist apare ca o atitudine extremistă şi revoluţionară, care nu ar fi putut fi privită cu ochi buni de autorităţile imperiale. Un al doilea moment de revigorare a acestei mişcări, s-a produs către anul 200, cu alte cuvinte, în vremea în care Hipolit îşi redactează scrierile sale *Christ.* şi *Com*. *Dan*. Nu întâmplător el pune un accent deosebit asupra sensului profeţiei în Biserică şi asupra criteriilor de autenticitate ale acesteia. Foarte probabil, exegetul pledează pentru o întoarcere la Vechiul Testament, precum şi la mărturiile sigure şi edificatoare ale Scripturii, ca reacţie împotriva acestui profetism extatic. Scriptura este, aşadar, unicul instrument capabil să garanteze autenticitatea unei profeţii şi, din această perspectivă, profetul însuşi trebuie să fie şi un fin exeget.

Pentru a exprima această idee, Hipolit înserează, în capitolele 18 – 19, două istorioare, ai căror protagonişti ar fi putut fi în viaţă la acel moment. Cea dintâi (IV 18) prezintă cazul unei comunităţi din Siria, dusă la fanatism de un personaj harismatic (probabil un episcop: *proestos ekklesias*) căruia nu-i este prea greu să-şi convingă confraţii de iminenţa parusiei. O mulţime de oameni, „pseudoprofetul" în fruntea sa, a luat calea deşertului pentru a-l întâmpina pe Domnul. Mulţimea a rătăcit pentru un timp reuşind să atragă atenţia guvernatorului provinciei, care, iniţial, a crezut că are de-a face cu o bandă de tâlhari. Hotărâse deja să trimită trupele să-i ucidă, când soţia iniţiatorului, singura care-şi păstrase spiritul sănătos, s-a prezentat în faţa guvernatorului reuşind să-l facă să-şi schimbe părerea. A doua istorioară (IV, 19) are, de asemenea, protagonist un harismatic, de la Pont. Ca şi confratele său sirian, acesta avea obiceiul de a interpreta Scripturile în manieră proprie, la limita tradiţiei ecleziastice. Avea adesea vedenii nocturne prin care era anunţat de iminenţa sfârşitului lumii ca şi de venirea lui Cristos (în termen de un an, cu exactitate). „Acesta, relatează Hipolit, produsese în ei o frică atât de mare, o groază greu de descris, încât ei îşi lăsau pământurile nelucrate, nu mai ieşeau

---

întruparea Paracletului dc care vorbeşte loan (14, 26; 16, 7). Cât despre ucenica sa, Maxima, aceasta învăţa că sfârşitul lumii avea să se producă imediat după moartea sa. Montaniştii cereau o credinţă necondiţionată şi predicau iminenţa venirii lui Cristos şi arătarea Ierusalimului ceresc pe pământ. Desconsiderau instituţiile politice şi încurajau martiriul.

la câmp şi-şi vindeau aproape toţi bunurile" (19, 5). Cum însă lumea nu a găsit cu cale să se sfârşească aşa curând, sărmanii oameni s-au trezit după un an fără acoperiş şi fără cele necesare, neavând nici măcar cu ce să se hrănească. În pofida deznodământului fericit, aceste două istorioare constituie dovada incontestabilă a persistenţei, în sânul creştinismului oriental, a acestui curent profetic cu accentuată conotaţie politică, ce poate fi numit „profetism de masă" sau „popular" şi care a ajuns la apogeu în mişcarea montanistă. Printr-o simetrie semnificativă cu *Christ.*, *Com*. *Dan*. se încheie în nota „katechonică" a epistolei 2 Tesaloniceni.

Rezumat şi concluzii generale

Hipolit este primul autor creştin care a consacrat o monografie temei Anticristului, sub forma unei scrisori adresate unui anume Teofil. În demersul său, el se sprijină pe un dosar foarte bogat de texte scripturistice, atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament. Anticristul este zugrăvit cu trăsăturile unui tiran eshatologic, care se va naşte din tribul lui Dan şi va restaura în mod artificial şi caricatural Imperiul Roman, el însuşi o copie nereuşită a împărăţiei lui Cristos. Hipolit are o viziune anticristologică esenţial politică, destul de diferită de a lui Irineu. *Com*. *Dan*. – în realitate o serie de omilii care au ca pretext Cartea lui Daniel – a fost redactat într-o perioadă de aspre persecuţii. Hipolit reia în manieră proprie teoria succesiunii imperiilor, insistând asupra întârzierii parusiei. Profeţiile din Daniel îi oferă prilejul să dezvolte anumite teme stringente, actuale, pe care le tratează din perspectivă anticristologică: persecuţia, martiriul, atitudinea credincioşilor faţă de puterea politică, răbdarea, aşteptarea vigilentă a celei de-a doua parusii, a cărei iminenţă este respinsă de autor. Acesta se înscrie pe linia tradiţiei metafizice ioanice care opune împărăţiile succesive şi perisabile ale acestei lumi împărăţiei veşnice a lui Cristos. Imperiul Roman este ultimul avatar al principiului „pământesc". El conţine *in nuce* viitorul imperiu al Anticristului, fără însă a se confunda cu acesta. Dimpotrivă chiar, el încarnează această realitate misterioasă, *katechonul*, despre care vorbeşte 2 Tes. 2, 6 – 7, capabilă să oprească pentru un anumit timp, venirea tiranului eshatologic. Roma va dăinui cinci sute de ani, fapt ce situează inaugurarea regatului blestemat la trei secole distanţă de vremea în care trăieşte Hipolit. În ochii săi, persecuţiile constituie semnul *începutului* sfârşitului.

Imperiul prefigurează şi împiedică în acelaşi timp venirea

Anticristului. Între acestea două există o legătură complexă; dispariţia unuia atrăgând imediat după sine instaurarea celuilalt. În comparaţie cu epoca eshatologică, epoca prezentă se dovedeşte suportabilă, acceptabilă chiar. Am putea caracteriza atitudinea lui Hipolit drept cea a unui „optimist deznădăjduit"?: trebuie să suportăm răul prezent cu conştiinţa permanentă că acesta opreşte venirea răului absolut. Credincioşii sunt îndemnaţi să accepte răul relativ al Imperiului fără să cadă totuşi în tentaţia compromisului laşităţii şi apostaziei.

În fine, Hipolit cunoaşte tratatul sfântului Irineu (*Adu*. *haer*. V 25 – 30) şi se inspiră din acesta; spre deosebire de predecesorul său, el face o lectură anticristologică a parabolei judecătorului nedrept. De asemenea, menţionează cele trei nume atribuite lui Anticrist, prezente în *Adu*. *haer*. (Euanthas, Teitan, Lateinos) şi precizează că tiranul eshatologic este un iudeu din neamul lui Dan. Însă alături de aceste elemente comune, există şi diferenţe notabile. În viziunea lui Irineu, aşa cum am văzut, Anticristul apare mai degrabă ca un vrăjitor, semnificaţia politică a mitului fiind extrem, şi poate intenţionat, diminuată. Invocarea mitului furniza, de fapt, încă o dovadă capitală a prezenţei diavolului în istorie. În viziunea lui Hipolit, perspectiva este uşor diferită, deoarece el încearcă să aducă, pe baza mărturiilor scripturistice, răspunsuri clare şi convingătoare unor întrebări ivite într-o comunitate care se confruntă cu grave probleme politice şi religioase. Aceste întrebări sunt legate de credinţa milenaristă, de raportul dintre parusie şi persecuţii, de sensul răbdării şi al martiriului, de raportul dintre mesia iudeu şi mesia creştin.

Strategia sa hermeneutică rezidă în identificarea referirilor la Anticrist şi la predecesorii săi în diferitele fragmente ale Vechiului şi Noului Testament. *De Christo et Antichristo* este un imens dosar de *testimonia* despre adversarul eshatologic şi sfârşitul istoriei, dosar organizat după structura unui discurs epideictic. În *Comentariul la Daniel*, citatele alternează cu consideraţiile de ordin teologic, hermeneutic şi pastoral. Mitul Anticristului face parte deci dintr-o amplă strategie care urmăreşte trei scopuri principale: să respingă noile atacuri ale milenarismului montanist; să îndemne la martiriu, în limitele raţiunii; să relativizeze autoritatea Imperiului Roman în raport cu împărăţia cerească pe care o va inaugura venirea lui Cristos. Meritul deosebit al lui Hipolit rămâne totuşi acela de a fi pus bazele unei „anticristologii" sistematice. În legătură cu aceasta, Norelli scrie în

introducerea ediţiei sale: „O altă contribuţie a lui Hipolit constă în faptul că în scrierile lui devine evidentă constituirea unei anticristologii autentice şi distincte: Anticristul nu este doar unul din fenomenele de la sfârşitul veacurilor, personificarea răului absolut, care va fi distrus în momentul parusiei, ci devine un personaj cu totul autonom”[271]. Toţi „anticristologii” de mai târziu, fără excepţie, se vor raporta la el ca la o incontestabilă autoritate în materie.

Capitolul IV

Anticristul vrăjitor şi pseudoexeget la Origen Introducere între cei care şi-au pus amprenta unică asupra anticristologiei se numără, de asemenea, Origen. El depăşeşte viziunea eminamente eshatologică întâlnită la Irineu şi Hipolit fără să elimine irevocabil caracterul istoric al personajului, întâmplător sau nu, întâlnim la el trei sensuri ale figurii Anticristului:

1) istorico-eshatologic, în contextul polemicii cu păgânul Celsus;

2) moral, în contextul polemicii cu ereticii;

3) anagogic, de asemenea în contextul antieretic, dar în cadrul unei exegeze realizate la solicitarea membrilor comunităţii creştine (*Comentariu la Evanghelia după Matei*).

Origen[272] ne introduce într-un context teologic şi exegetic cu totul diferit de cel întâlnit până acum. Potrivit definiţiei lui Jean Danielou, Origen este un adevărat „om al Scripturii”: „Scriptura devine pentru el sursa fundamentală a Revelaţiei, Tradiţia nu are decât un rol secundar. Spre deosebire de tradiţia creştină care se raporta la *testimonia* sau la unele locuri privilegiate din Scriptură, Origen este omul Scripturii, pe care o abordează în ansamblul său, o cunoaşte în cele mai mici amănunte şi corelează textele cu o uimitoare măiestrie. O analizează sub toate aspectele sale, scrutând textul. Origen este fondatorul exegezei ştiinţifice. El se apleacă cu precădere asupra sensului Scripturii, întâi de toate asupra sensului literal. Moşteneşte

---

[271] Aceeaşi observaţie la E. Norelli, L'Anticristo..., pp. 51-52. E. Norelli nu exclude existenţa unei surse comune folosite de cei doi autori, în legătură cu mitul lui Anticrist.

[272] Pentru prezentul capitol am folosit mai multe articole ale dicţionarului Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, ed. A. Monaci Castagno, Roma, 2000, îndeosebi: A. Monaci Castagno, „Diavolo", pp. 114-118; A. Le Boulluec, „Eresiologia", pp. 133-138.

însă din tradiţia bisericească teoria «chipurilor», de la Philon alegoria morală, de la Clement din Alexandria *theoria* gnostică"[273].

Acest scurt fragment are meritul de a face o excelentă sinteză a „cazului Origen". Imensa bibliografie secundară care acoperă practic toate aspectele operei lui Origen ne-a determinat să examinăm numai pasajele care figurează în antologia lui Fausto Zbaffoni în capitolul consacrat maestrului alexandrin, în contextul lor imediat şi, acolo unde aceasta se impune, în contextul mai larg al gândirii origeniste[274]. Dar, înainte de a trece la analiza propriu-zisă, am dori să facem o scurtă încadrare a lui Origen în contextul istoriei literaturii creştine primare, subliniind câteva puncte utile demersului nostru.

În primul rând, se impune reliefată apartenenţa lui Origen la ceea ce numim în mod obişnuit „tradiţia alexandrină", prin opoziţie cu „tradiţia asiatică"[275]. Aceasta din urmă, reprezentată de Iustin, Irineu şi, în mare măsură, chiar de Hipolit, este caracterizată, potrivit spuselor lui Manilo Simonetti, de o anumită dimensiune *populară*, susţinută de un materialism foarte accentuat (care conduce la un milenarism moderat), de origine iudaică sau stoică, precum şi de un tip de interpretare mai curând literală a Scripturii (fără a exclude tipologia). Interpretarea literală a capitolelor 20 şi 21 din Apocalipsă se află, de exemplu, la originea concepţiei milenariste, atât de evidentă în cazul lui Iustin sau al lui Irineu, foarte discretă la Hipolit.

La polul opus, „tradiţia alexandrină", elitistă şi spiritualistă, este rezultatul întâlnirii dintre creştinism şi filosofia greacă, în varianta sa platoniciană. Pentru a nu cita decât un exemplu, opoziţia ontologică xă vorcă/t0! aiobnă este reluată de Origen şi transpusă în opoziţia de

---

273 J. Danielou, Message evangelique et culture hellenistique, Paris, 1961, p. 249.

274 Pentru toate trimiterile la Anticrist în opera lui Origen, vezi Anexa 2 de la sfârşitul lucrării.

275 Aceasta este terminologia propusă şi folosită de M. Simonetti, cu precădere în opera sa Lettera eJo allegoria. Un conlributo alia storia dell'esegesipatristica, Roma, 1985. Ceea ce ne interesează îndeosebi aici este urmărirea aspectelor anticristologiei la Origen în relaţie cu celelalte dimensiuni ale gândirii sale, printre care dimensiunea exegetică. Pomind de la aceasta, vom încerca să înţelegem originalitatea anticristologiei sale în raport cu cea a predecesorilor săi (Iustin, Irineu, Hipolit). Pentru această introducere, vezi studiul realizat de Simonetti, „II milienarismo in Oriente da Origene a Metodio", în Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica. Elogio Dekkers, Bruges, 1975, voi. I, pp. 37-58.

ordin hermeneutic, sens alegoric – sens literal. Orice fragment din Scriptură posedă un sens alegoric, dar nu întotdeauna şi unul literal.

Ar fi o greşeală să privim cele două tradiţii ca radical opuse sau ca excluzându-se reciproc. După ce prezintă ansamblul trăsăturilor distinctive ale fiecăreia, Simonetti se grăbeşte să adauge nuanţele care se impun: „În legătură cu aceasta trebuie să spunem că a opune cultura asiatică celei alexandrine, opunând materialismul celei dintâi alegorismului celeilalte, ar fi un lucru mult prea simplist. Platonismul secolelor al II-lea şi al III-lea d.Hr. este într-un fel sau altul marcat de stoicism, în opera lui Origen fiind evidente elemente de origine stoică; opoziţia trebuie însă interpretată cu mai multă prudenţă, îndeosebi din perspectivă asiatică. Într-adevăr, cultura asiatică nu prezintă aceeaşi omogenitate ca cea alexandrină: antropologiei materialiste a lui Irineu, de exemplu, i se opune, prin Iustin, o tendinţă evidentă spre platonism, deşi filosoful n-a ştiut niciodată cât de relativ era platonismul său”[276].

D.neolo de aceste diferenţe de conţinut există, de asemenea, o diferenţă semnificativă de ordin formal. „Asiaticii”[277] nu dispun în abordarea textelor sfinte de o metodologie propriu-zisă, bine structurată şi clar definită. Ei practică în mod obişnuit improvizaţia, în limitele îngăduite de tipologia tradiţională, şi acceptă foarte adesea sensul literal. „Alexandrinii” – în speţă Clement şi Origen – formaţi la şcoala polemicii antignostice, dispun de o metodă hermeneutică extrem de bine pusă la punct şi extrem de omogenă. Improvizaţia, în limitele tradiţiei, practicată de „asiatici” este înlocuită, în cazul „alexandrinilor”, cu o improvizaţie „artistică”, de virtuozitate, al cărei sens nu este autentificat de o tradiţie, ci de o *logică alegorică*, străină uneori de „partitura interpretată”, dar familiară exegetului. Acest criteriu de ordin subiectiv şi formativ (exegeza înţeleasă ca exerciţiu spiritual) este cel care conduce actul interpretării, transformându-l într-o veritabilă încercare existenţială.

O dată stabilite aceste câteva repere indispensabile, putem reveni la cele trei sensuri ale figurii Anticristului pe care le-am

---

276 Art. cit., pp. 40-41.

277 Este de la sine înţeles că termenii „asiatic" şi „alexandrin" trebuie înţeleşi în sensul strict cultural şi nu geografic. Un autor ca Tertulian, de pildă, deşi african, din punct de vedere geografic, este „asiatic" din punct de vedere cultural.

menţionat mai devreme.

Anticristul vrăjitor eshatologic în scurta introducere la capitolul consacrat lui Origen din antologia despre Anticrist, Fausto Zbaffoni notează: „Anticristul pierde, în opera lui Origen, orice caracteristică a unui personaj concret şi real; lipsit astfel de dimensiunea eshatologică, el este considerat doar un simbol al opoziţiei faţă de adevăr”[278]. În cele ce urmează vom nuanţa afirmaţia cercetătorului italian arătând că poziţia exegetului alexandrin nu poate fi redusă la acest „alegorism” dus la extrem, dogmatic şi caricatural, de care va fi acuzat de-a lungul timpului, ci este caracterizată de o extremă deschidere şi de o reală „politropie”, redefinindu-se în funcţie de contextul ales şi de auditoriul vizat[279]. Astfel, în *Contra* Celsumscriere polemică şi apologetică, Anticristul apare ca vrăjitor cu pretenţii mesianice şi, în acelaşi timp, ca *personaj eshatologic*, scopul urmărit aici de Origen fiind cu totul altul decât în cazul *Comentariului la Evanghelia după Matei* de care ne vom ocupa în partea a doua a acestui capitol.

Una dintre cele mai grave acuzaţii lansate în repetate rânduri de Celsus împotriva creştinilor este caracterul vrăjitoresc al „pseudoreligiei” lor. Trimiterile la Anticrist apar în contexte în care se ridică problema originii divine a minunilor săvârşite de Iisus, precum şi a argumentelor filosofice şi teologice ale existenţei diavolului. În ochii lui Celsus, Iisus nu este decât un vrăjitor, printre mulţi alţii din vremea sa, care după ce a prins în mrejele vrăjilor sale un anumit număr de gură-cască (este chiar viziunea lui Celsus), trage un semnal de alarmă înşelător, cu scopul de a elimina concurenţa care ameninţa coeziunea „sectei” sale: „El îl învinuieşte apoi pe Mântuitorul, spunând că toate minunile sale au fost săvârşite prin vrăjitorie şi că el alungă din preajma sa pe alţii care, prin acelaşi fel de magie, ar fi putut face acelaşi lucru, lăudându-se că le lucrează cu putere de la Dumnezeu. Dacă el are dreptul să-i alunge, atunci, vinovat de aceleaşi greşeli, este el însuşi necinstit; iar dacă el însuşi nu este necinstit făcând acestea, cei care fac asemenea lui nu sunt cu nimic mai vinovaţi” (1, 6).

Acuzaţiile lui Celsus trebuie înţelese în contextul lor teologic, dar mai ales politic, în care magia joacă rolul de armă ideologică:

---

278 Sbaffoni, Testi..., voi. II, p. 64.

279 în legătură cu aceasta, vezi A. Monaci Castagno, Origene predicatore e il suo pubblico. Milano, 1987.

„Accesul nemijlocit la lumea supranaturală, invocarea spiritelor, posibilitatea de a influenţa cursul aştrilor sau hotărârile zeilor, perspectiva unirii cu divinitatea, făceau din vrăjitorie, în Antichitate, un fel de suprareligie, situată deasupra autorităţii Statului, imposibil de controlat, capabilă de lucruri extraordinare”**280**. Potrivit aceluiaşi autor, „magia este considerată o activitate ucigaşă”. Denunţând creştinismul ca pseudoreligie, care primejduieşte însăşi existenţa Imperiului, Celsus aduce o discuţie de ordin teologic pe terenul alunecos al politicii.

Aproape în aceeaşi perioadă, un alt personaj, supărător pentru putere, Apoloniu de Tyane, avea aceeaşi soartă. Cum bine a demonstrat F. Heintz, acest tip de reacţie vizează orice profet taumaturg de la sfârşitul Antichităţii, orice personaj investit cu puteri excepţionale şi susceptibil de a destabiliza, prin aceasta, ordinea existentă. Care erau, concret, faptele reprobabile imputate celor încadraţi în această categorie? „În sistemul juridic roman, învinuirea de vrăjitorie desemna mai întâi celebrarea riturilor nocturne şi nelegiuite în scopul de a rosti descântece, de a fermeca, de a vrăji o terţă persoană. De asemenea, practica divinaţiei care întrebuinţa sângele sau măruntaiele victimelor umane, sacrificate într-un loc sfânt, deţinerea de cărţi de vrăjitorie, fabricarea sau folosirea substanţelor abortive, otrăvurilor sau poţiunilor de dragoste erau considerate, în egală măsură activităţi criminale, de către legea *Cornelia* numită *de Sicariis* şi *Ueneficiis*.”**281** În afara dimensiunii lor enigmatice şi uneori imorale (amestecul în viaţa particulară a oamenilor), divinaţia şi profeţirea erau considerate tehnici de manipulare ideologică foarte eficiente. Puterea avea deci tot interesul să ţină sub atentă supraveghere acest domeniu al vieţii private capabil, în orice moment, să răstoarne ordinea publică. De aici riscul, la care se expunea orice formă de religiozitate nouă, de a fi denunţată ca duşman al *establishment*-\ihi\. „Pentru oricine vrea să pună în discuţie autoritatea profetului taumaturg, acuzaţia de vrăjitorie era de departe cel mai eficient instrument defăimător.”**282**

---

280 F. Heintz, Simon „le magicien", Ades 8.5-25 et l'accusation de magie contre Ies prophetes thaumaturges dans l Antiquite, Paris, 1997, p. 32.

281 Ibidem.

282 Ibidem, p. 45. Referitor la acelaşi subiect, E. Massonncau, Le crime de magie et

Aceleaşi acuzaţii revin în *CC* 2, 49 şi 6, 40. În răspunsul său, Origen îi reproşează lui Celsus că nu distinge între marea masă a vrăjitorilor şi cei despre care vorbeşte Iisus. Într-adevăr, în opinia lui Origen, există o vrăjitorie „profană", lipsită de orice eficacitate, practicată de majoritatea impostorilor, şi una sacră, strâns legată de *puterea* numelui lui Cristos. Numele lui Cristos posedă o asemenea putere, încât îşi păstrează eficacitatea chiar şi atunci când este rostit de nelegiuiţi. Tocmai aceşti „nelegiuiţi", care îndrăznesc să uzurpe numele lui Cristos pentru a săvârşi false minuni, sunt numiţi de Origen „anticrişti": „Vrăjitorii nu sunt anticriştii despre care Cristos îi avertizează pe ucenici; anticriştii sunt vrăjitori care îndrăznesc să uzurpe numele lui Cristos. Căci este posibil ca cel care invocă numele său, sub impulsul vreunei puteri necunoscute, să pretindă că este Cristos, să pară că împlineşte fapte asemănătoare cu cele săvârşite de Cristos sau ca alţii să facă, în numele lui Cristos, minuni care să pară aidoma celor săvârşite de adevăraţii lui ucenici" (2, 49).

Există aşadar o magie pozitivă şi acceptabilă şi o alta negativă şi dăunătoare**283**. Cât despre Celsus, el respinge orice act de magie, fără excepţie, ca ţinând de domeniul iraţionalului şi al înşelătoriei. Origen consideră însă că lucrurile trebuie diferenţiate, căci, dacă niciun fel de magie nu este *a priori* legitim, cum putem salva atunci caracterul divin şi, în cele din urmă, legitimitatea minunilor realizate de însuşi Cristos? Este evident, conchide el, că există false minuni, săvârşite de falşi profeţi, atât în sânul religiei păgâne, cât şi în religia creştină, dar, recunoscând aceasta, trebuie să admitem că prezenţa minimilor este o realitate care nu poate fi negată fără riscul de a sărăci, chiar a goli de sens, lucrarea pământească a divinităţii**284**. Origen întoarce acest argument împotriva adversarului său, întrebându-se retoric: „Oare demonii cei răi ar putea face minuni prin vrăjitorie, iar natura dumnezeiască şi binecuvântată nu ar putea săvârşi niciuna?" (6, 51). Iar mai departe: „Încuviinţăm existenţa magiei şi a vrăjitoriei practicate de demonii cei răi, invocaţi prin incantaţii speciale, şi docili

---

le droit romain, Paris, 1934 şi R. MacMulIcn, Ennemies of Roman Order, Cambridge, 1966, în special cap. „Astrologers, Diviners and Prophets", pp. 128-162.

283 D.E. Aune, „Magic in Early Christianity", în ANRW 23, 2, 1980, pp. 1507-1557.

284 Referitor la această problemă, vezi lucrarca lui M. Mosetto, 1 miracoli evangelici nel dibattito fra Celso ed Origene, Roma, 1986.

la chemarea vrăjitorilor? Aceasta înseamnă că trebuie să existe printre oameni [şi] roadele puterii dumnezeieşti. Atunci de ce să nu-i cercetăm cu luare aminte pe cei care pretind că fac minuni şi să vedem dacă viaţa lor, purtările lor, roadele acestor minuni dăunează oamenilor sau îndreaptă moravurile lor?" (*ibidem*)

În consecinţă, a respinge în totalitate existenţa minunilor, ca ţinând de înşelăciune, ar fi tot atât de absurd ca şi a crede că există doar false minuni. Aceasta este logica lui Celsus pe care Origen refuză să o accepte. În opinia sa, minunile săvârşite de Iisus şi de ucenicii săi, în numele cel sfânt al său, sunt minuni autentice şi cu totul deosebite. Pe de altă parte, există în sânul creştinismului impostori care, la adăpostul numelui lui Iisus aduc rătăcire credincioşilor şi dezbină comunităţile. Ei urmează poruncile demonului care se cheamă Satan. Ignoranţa lui Celsus impune o cateheză elementară, pe care Origen o întreprinde cu multă răbdare, dar nu fără un gram de ironie fină.

Credinţa creştinilor în existenţa diavolului este o altă piatră de poticnire pentru spiritul „raţionalist" al lui Celsus. Astfel, el denunţă în repetate rânduri această doctrină care dă dovadă de absurditate şi impietate (6, 42):

Aceştia au născocit un adversar al lui Dumnezeu, pe care îl numesc diavol, iar în ebraică Satan. Fără nicio îndoială, este o greşeală datorată în întregime muritorilor şi o nelegiuire să spui că Dumnezeul cel mare, în dorinţa sa de a face bine oamenilor, întâlneşte o fiinţă care i se opune şi în faţa căruia rămâne neputincios. Astfel fiind, Fiul lui Dumnezeu este învins de diavol; pedeapsa pe care o primeşte ne învaţă şi pe noi să dispreţuim pedepsele pe care le putem primi de la el. Acesta prezice, într-adevăr, că Satan, care va apărea, la rândul său, asemenea lui, va arăta mari semne şi minuni, atribuindu-şi gloria lui Dumnezeu; că [oamenii] nu trebuie să le dea crezare şi să urmeze celui ce le-a săvârşit; nu trebuie să creadă decât în el. Iată destule pretenţii care sunt vădit ale unui vrăjitor în căutare de întâietate şi care are grijă să se înarmeze împotriva rivalilor care vor să i-o dispute.

Pe de altă parte, afirmă Celsus, credinţa în existenţa diavolului nu este decât o variantă nelegitimă, alterată, a vechilor mituri care descriu confruntarea dintre zeii suverani şi anumite grupuri de zei rebeli, ca de exemplu, Cronos, zeii şi Titanii, în mitologia greacă, sau Horus şi Osiris, în mitologia egipteană (*ibidem*). Astfel, creştinii imită o lume anterioară, religia lor nu aduce nimic autentic. Culmea ridicolului

rămâne totuşi, pentru senatorul păgân, transformarea înfrângerii lui Cristos în model existenţial: „Pedepsirea Fiului lui Dumnezeu de către diavol ne învaţă să îndurăm de asemenea să fim pedepsiţi de el. Iată culmea ridicolului. Ar fi trebuit, cred eu, pedepsit diavolul şi nu ameninţaţi oamenii, victime ale vicleşugurilor sale" (6, 42).

Origen găseşte trei moduri diferite de a combate această teorie. Mai întâi, spune el, Celsus susţine un neadevăr atunci când spune că Biblia s-a inspirat din miturile păgâne. Moise a trăit şi a scris cu multe secole înaintea de Heraclit, Ferecide şi Homer. În consecinţă, aceştia din urmă sunt cei care s-au inspirat din Scripturi, alterând mesajul lor, şi nu invers. Apoi, Celsus dă dovadă de o cunoaştere parţială, trunchiată şi superficială a Scripturilor creştine, pe care le-a citit în grabă, fără a le înţelege. În plus, el este lipsit de orice competenţă exegetică. Căci, dacă ar fi fost altfel, şi-ar fi dat seama că diavolul apare de mai multe ori în Biblie: în Geneză, în chipul unui şarpe înşelător; în Levitic, ca „ţap ispăşitor" (Azazel); în Cartea Judecătorilor, ca „fiul lui Belial" şi în Cartea lui Iov, ca „vrăjmaş". În fine, Celsus se dovedeşte a nu fi niciun bun filosof, dat fiind că nu înţelege *necesitatea existenţei diavolului* pentru desăvârşirea spirituală a omului. Dumnezeu este bun prin esenţa sa; creaturile sale raţionale (îngeri, fiinţe omeneşti) sunt bune prin accident, adică în măsura în care acestea *au ales în mod liber* bunătatea, iar alegerea presupune în mod obligatoriu ideea de dualitate. „Drept urmare", spune Origen, „trebuia ca Dumnezeu, care ştie să pună în slujba binelui chiar şi consecinţele răutăţii, să rânduiască un loc în univers fiinţelor rele într-o atât de mare măsură şi să instituie o arenă pentru virtute, destinată celor care vor să lupte *după regulile sale*, pentru a o redobândi; socotind [necesar] ca aceştia, după ce au fost încercaţi prin răutatea demonilor asemenea aurului prin foc, după ce au făcut tot ce le-a stat în putinţă să împiedice orice degradare a naturii lor raţionale, să se dovedească demni de a ajunge la măsura realităţilor dumnezeieşti şi să fie ridicaţi de Logos la fericirea cea fără asemănare" (6, 44).

Cuvântul „Satan" poate fi înţeles atât în sensul propriu, cât şi în cel figurat. În sens propriu, Satan este „prima dintre fiinţele cu o viaţă paşnică şi fericită care şi-a pierdut aripile şi a căzut din starea privilegiată". În sens figurat, „oricine a ales răutatea şi îşi conformează viaţa împlinind cele potrivnice virtuţii este un Satan" (6, 44).

În prelungirea acestor consideraţii despre bine şi rău, în

general, şi despre diavol, în special, intervin consideraţiile despre Anticrist, prezente în capitolele 45 şi 46. Celsus respinge nu numai doctrina despre diavol, ci şi credinţa în venirea Anticristului. În ochii lui Origen, diavolul şi Anticristul sunt cele două feţe ale aceleiaşi medalii. Scurtul excurs anticristologic are ca punct de plecare un verset din Proverbe: „Cum un chip nu seamănă cu altul, tot astfel nu seamănă nici inimile oamenilor" (27, 19). Ce vrea să spună, se întreabă Origen, autorul acestui proverb? Că sufletele sunt tot atât de diferite ca şi trupurile – după cum este imposibil de găsit două trupuri care să se asemene în toate detaliile, tot aşa este imposibil de găsit două suflete identice. Originea acestei diversităţi se află în libertatea conştiinţei fiecărei persoane. Pe de o parte, există o uriaşă distanţă între cei care au ales binele şi cei care au ales răul. Pe de altă parte, în interiorul acestor categorii există o multitudine de subcategorii. Binele şi răul iau forme diverse, în funcţie de „natura" proprie fiecărui individ. Există, aşadar, o scară cu mai multe trepte a binelui şi o alta, la fel de diversificată, a răului. Personificarea binelui este Iisus, Fiul lui Dumnezeu, „izvor nesfârşit de transformare, de vindecare şi de îmbunătăţire pentru neamul omenesc" (6, 45); personificarea extremă a răului este duşmanul lui Cristos, Anticrist, „fiul diavolului". Profeţii au anunţat venirea celor doi, pentru binele tuturor credincioşilor. Strategia răului este de a acţiona totdeauna *incognito*. Potrivit spuselor lui Origen, Anticristul îşi va ascunde identitatea sub masca semnelor şi minunilor pe care le va săvârşi: „Fiind propriu răului, ca răutatea să se răspândească peste măsură, luând chipul binelui, cel rău este înconjurat de semne şi minuni mincinoase prin conlucrarea cu diavolul, părintele său (rou Tiarpoţ auroii StaPOAou OTiţieia Koti repara Kai 5 uvetţieie; viei36 oue)" (6, 45).

Origen se străduieşte să vorbească în stilul lui Celsus, adică cel al unui medio-platonician rafinat şi tradiţionalist. Din acest motiv, el îl asimilează pe „anticrist" unui vrăjitor (yor Trie), săvârşitor de minuni mincinoase, personaj detestat într-un astfel de mediu „luminat" şi raţionalist.

Cu toate acestea, caracterul eshatologic al lui Anticrist este afirmat cu claritate în capitolul 46, în care Origen se mulţumeşte să reproducă două mărturii scripturistice deja clasice în mediile creştine: 2 Tes. 2, 1-12 şi un fragment din Dan. 7. El admite că Pavel ascunde anumite lucruri (are în vedere, probabil, problema spinoasă a

katechonului), dar le face cunoscute pe cele mai importante: modul, data şi motivul venirii Anticristului. Înainte de Pavel, profetul Daniel dezvoltase deja o schiţă a succesiunii imperiilor din vremea sa şi până la sfârşitul lumii, accentuând figura ultimului împărat-tiran. Pentru subiectul nostru, această anticristologie sumară, rudimentară chiar, nu prezintă niciun interes. Ea ajunge să dobândească însă o înaltă semnificaţie prin situarea în contextul său originar, cel al unei polemici interreligioase. Trimiterea pe care o face Celsus la personajul Anticristului, „fiu al diavolului", denotă o anumită celebritate de care se pare că se bucura mitul nostru la sfârşitul secolului al II-lea, chiar şi în afara comunităţilor creştine. Într-adevăr, *Discursul adevărat* apărea cu câţiva ani înainte de publicarea cărţii a V-a din *Adu*. *haer*., a lui Irineu şi cu mai bine de treizeci de ani înaintea amplei monografii a lui Hipolit. Exceptând problemele de fond pe care le ridică intervenţia sa, probleme care ţin de dialogul dintre două universuri aproape opuse, cel al păgânilor şi cel al creştinilor, putem spune că Celsus este înainte de toate un foarte preţios martor *exterior* al existenţei unui mit care face parte din „ideologia" adversarilor. Răspunsul pe care i-l dă Origen, către jumătatea secolului al III-lea, fără a fi spectaculos, adaugă totuşi o nuanţă destul de importantă dosarului nostru, punându-ne, pentru prima dată, în faţa unei abordări *apologetice* foarte ferme a figurii Anticristului.

Anticristul antilogos şi pseudocxeget

Origen adresează un discurs cu totul diferit fraţilor săi creştini. Textul, de care ne vom ocupa în paginile următoare, se află în *Comentariul la Evanghelia după Matei* şi a fost păstrat, în fragmente, în greacă, şi integral, într-o traducere latină din secolul al V-lea. Această traducere a fost editată de Klostermann sub titlul de *Comentariorum în Matthaeum series*.

Fragmentul care suscită interpretarea cu totul originală a alexandrinului face parte din „mica Apocalipsă" a lui Matei. Este vorba de versetele 4 – 5 din capitolul 24: „Şi răspunzând Iisus le-a zis: «Luaţi aminte să nu vă amăgească cineva. Că mulţi vor veni în numele Meu, zicând: Eu sunt Cristos! Şi pe mulţi vor amăgi»". Origen prezintă mai întâi sensul literal, acceptat de cei care *simpliciter intelligunt*[285]:

---

[285] Com.Mt. 33.

anticriştii vor pretinde că sunt Cristos însuşi, prin minunile săvârşite şi prin discursurile mincinoase. Apariţia lor este situată într-un viitor nedefinit. Cealaltă interpretare, anagogică, este rezultatul confruntării pasajului de la Mt. cu lin. 2, 18: „… precum aţi auzit că vine anticrist, iar acum mulţi anticrişti s-au arătat; de aici cunoaştem noi că-i ceasul de pe urmă". Cele două pasaje vorbesc de „mai mulţi anticrişti", dar se disting prin faptul că primul îi situează în viitor, iar ultimul în prezent. Această lectură intertextuală i-a sugerat exegetului o nouă pistă.

În opinia lui Origen, Ioan aduce o lămurire textului lui Matei, în sensul că elimină posibilitatea unei interpretări literale a pasajului. Căci, afirmă alexandrinul, în epoca Apostolilor, nu au existat decât doi falşi mesia: Dositei al Samariei[286] şi Simon Magul, cel din urmă menţionat de LA (8, 9 *sq*.). Drept urmare, expresia „mulţi anticrişti" din fragmentul ioanic nu are niciun temei istoric. Ea trimite la ceva diferit, nu la o realitate istorică, ci la una de ordin spiritual. Potrivit lui Origen, Ioan *docet omne uerbum*, *quod a ueritaie extraneum est et adserit uerbum esse dei*, *Antihristum esse* („învaţă că orice cuvânt străin de adevăr, dar care se proclamă drept cuvânt al lui Dumnezeu, este anticristul"). Nu există decât un *Uerbum Dei*, în timp ce există mai mulţi anticrişti. Raportul Cristos-Anticrist este echivalent cu raportul unul multiplu. În consecinţă, avem de-a face nu cu unul, ci cu mai mulţi anticrişti, care, afirmă Ioan, *s-au arătat acum*. În acest caz[287]:

Omnis sermo qui profitetur expositionem scripturarum et fidem carum non autem habet ueritatem, iuste Antihristus esse intelligendum esse, veniens in nomine Christi et dicens *quod ego sum Christus*.

Orice cuvânt ce recunoaşte deopotrivă textul Scripturilor şi autoritatea lor, dar nu are pecetea adevărului, trebuie să fie primit pe bună dreptate ca un anticrist, venind „în numele lui Cristos" şi spunând: „Eu sunt Cristos".

Anticristul nu este, aşadar, un personaj eshatologic, ci un *discurs* (*koyoq*) ale cărui principale trăsături sunt următoarele:

---

[286] Potrivit spuselor lui Pseudo-Tcrtulian, Dositei a fost un eretic iudaizant care nega inspiraţia profeţilor Vechiului Testament (Adu. omnes haer. 1). Omiliile pseudo-clemenline (2, 24) îl asociază cu Ioan Botezătorul şi îl consideră dascălul lui Simon Magul. El s-ar fi prezentat ca Taheb, un mesia al samaritenilor.

[287] Com. Mt. 33. Traducerea pasajelor din Com. Ml. ne aparţine.

— Recunoaşte autoritatea Scripturii;

— Recunoaşte caracterul său inspirat;

— Nu se află însă în adevăr; conştient sau inconştient, falsifică mesajul divin.

Pornind de la aceste consideraţii, Origen consacră mai multe rânduri activităţii hermeneutului, insistând asupra ideii de competenţă spirituală de care trebuie să dea dovadă. Orice exegeză trebuie făcută cu cea mai mare prudenţă posibilă şi cu conştiinţa permanentei ascensiuni spirituale. Recunoaştem aici una dintre temele majore origeniene, cea a asimilării exegetului autentic[288] cu Cristos, temă dublată de cea a smereniei impuse oricărei persoane care se apropie de adevărul mântuitor. Interpretul trebuie să aspire în permanenţă, independent de rezultatele pe care le-a obţinut deja, la descoperirea unui *uerior sensus et firmior* („un sens mai adevărat şi mai sigur"). Astfel, pentru Origen, a cărui hermeneutică este totdeauna un proces interogativ, niciodată încheiat, al sensurilor multiple ale Scripturii şi în acelaşi timp, aşa cum am spus, un proces de „cristificare" a sufletului, anticriştii sunt interpretările false, limitate, autosuficiente şi în consecinţă, nerodnice pentru viaţa spirituală.

Anticristologia se uneşte în acest punct cu ereziologia'. Origen deplânge faptul că pseudoexegeţii se află mai ales în interiorul Bisericii, printre clerici, pe care îi împarte în două mari categorii:

1) pseudoexegeţi care lucrează *împotriva* adevărului, contrazicând dogmele fundamentale (ca, de exemplu, discipolii lui Marcion şi cei ai lui Valentin, ofâţii etc.) [289];

2) pseudoexegeţi care sunt *în preajma* adevărului, arătându-se de acord asupra punctelor fundamentale ale doctrinei creştine, şi anume:

— *De uno De-o qui legem et euangelium dedit*;

---

288 Vezi, de exemplu, Com. In. 1, 23: „Trebuie deci să îndrăznim să spunem că din toate Scripturile, evangheliile sunt primiţiilc şi că, dintre evanghelii, primiţii sunt cuvintele evangheliei lui Ioan, al căror sens nu îl poate înţelege cel care nu s-a plecat la pieptul lui Isus şi nu a primit de la el pe Mana de mamă. [...] Mai este oare nevoie să spunem câtă pricepere ne trebuie pentru a tălmăci cu vrednicie cuvântul aşezat în vistieria tablelor de lut? [...] Ca să putem tălmăci accastă evanghelie cu fidelitate, ar trebui să putem spune într-adevăr: Noi avem gândul lui Cristos" (SC 120, trad. fr. C. Blanc).

289 Multum a proposita errant uia, qui omnio contraria sapient ueritati.

— *De Christo Iesu primogenito uniuersae creaturae, qui în fine saeculi secundum praedicationes prophetarum uenit în mundum et suscepit în se ueram humanae carnis naturam, ut etiam nativitatem subiret ex uirgine, et mortem crucis suscepit et surrexit a mortuis et deificauit quam susceperat humanam naturam*.

— *De spiritu sancto*;

— *De resurrectione mortuorum*[290].

Aceştia îşi îngăduie unele inovaţii, fără prea mare importanţă[291]. Ceilalţi însă se expun celei mai mari primejdii, aceea de a-şi pierde sufletul, lăsându-se înşelaţi *a falsis intellectibus et uerbis uenientibus in nomine Christi, qui est uerbum et ueritas*[292]. Drept urmare, Origen se adresează în primul rând acestora, încercând să le arate că *râul intelectual* (greşeala în planul doctrinei creştine) este de mii de ori mai dăunător decât răul moral (delăsarea la nivelul practicii): „Iar dacă încălcarea regulilor de vieţuire este un rău, cel mai mare, după părerea mea, este acela de a nu respecta dogmele şi de a nu gândi după regula adevărată a Scripturii. Iar dacă suntem pedepsiţi atunci când săvârşim păcate împotriva moralei, cu atât mai mult vom fi pedepsiţi atunci când mărturisim învăţături false. Dacă pentru mântuirea noastră ar fi fost într-adevăr de ajuns o bună conduită a vieţii, cum se explică faptul că nici filosofii, dintre păgâni, nici cei care trăiesc în feciorie, dintre eretici, nu s-au mântuit încă? Oare nu pentru că falsitatea dogmelor lor întunecă, întinează modul lor de viaţă?" (*Com. Mt. ser*. 33).

Origen reacţionează împotriva laxismului dogmatic, destul de prezent, probabil, printre creştinii din interiorul şi din afara comunităţii sale şi care favorizează, care atrage după sine delăsarea în plan etic. Cele două elemente, dogma şi încarnarea dogmei într-un mod de viaţă, sunt indisolubil legate, chiar mai mult, sunt interdependente: „În privinţa adevărului, trebuie să ştim că este cu neputinţă ca cineva care are mâinile curate şi vieţuieşte fără păcat să nu aibă şi sufletul neprihănit, neîntinat de falsele învăţături. Tot astfel, este cu neputinţă ca cel care are sufletul neprihănit şi neîntinat de falsele învăţături să nu aibă mâinile curate şi să nu trăiască în curăţie.

---

290 Com. Mt. ser. 33.

291 Tamen modicis noua propununt dogmata.

292 Com. Mt. ser 33.

Aceste două lucruri sunt legate unul de altul şi nu pot fi despărţite: un cuvânt neîntinat în suflet şi o viaţă fără cusur" (*Corn*. *Mt*. *ser*. 33).

Există, aşadar, o interdependenţă absolută între cele trei elemente: *sermo-animalcor-uita*. Mai bine spus, curăţia trupului sau a inimii depinde deopotrivă de puritatea cuvintelor şi de cea a faptelor credinciosului.

Ne dăm seama astfel în ce măsură Origen lărgeşte spectrul semantic al cuvântului. Anticrist", care se referă nu doar la o falsă învăţătură, ci la orice gen de mistificare. Fragmentul merită reprodus *in integrum*:

Puto autem quia non solum est sermo Christus et simulatus sermo Antihristus, ueritas Christus et simulata ueritas Antihristus, sapientia Christus et simulata sapientia Antihristus fallens amatores sapientiae dei et ueritatis, quae omnia pertinent ad fidel rationem, sed etiam in his virtutibus quibus conuersamur secundum deum, inuenimus omnes virtutes esse Christum et omnes simulatas virtutes Antihristum, quoniam omnes species boni, quascumque habet Christus în se în ueritate ad aedificationem hominum, omnes habet în se diabolus în specie ad seductionem sanctorum. Şic eram Christus iustitia est, *sunt* autem frequenter *uiaeuiri quae uidentur esse justare*, *nouissima autem earum respiciunt în profundum infemi*. Quando ergo uidetur iustitia, cum non sit iustitia uera, ea talis iustitia Antihristus est aduersus iustitiam Christum. Arbitror et castitatem esse Antihristum, quae est apud haereticos în errorem mittens homines, ne intellegant ecclesiasticam castitatem Christum. Şic et misericordia est

Cred nu numai despre cuvânt că este Cristos, iar falsul cuvânt este Anticrist; că adevărul este Cristos, iar falsul adevăr este Anticrist; că înţelepciunea este Cristos, iar falsa înţelepciune este Anticristul care îi duce la cădere pe cei ce iubesc înţelepciunea lui Dumnezeu şi a adevărului şi pentru care toate lucrurile se bizuie pe raţiunea credinţei; ci, de asemenea, în privinţa virtuţilor după care ne rânduim viaţa în Dumnezeu, vedem că toate virtuţile sunt Cristos, iar toate falsele virtuţi, Anticrist. Căci toate formele binelui, pe care Cristos le are real în sine pentru zidirea omului, diavolul le are numai în aparenţă, pentru a-i amăgi pe cei drepţi. Astfel, Cristos este dreptate, dar adesea căile care par drepte, „sfârşesc în adâncurile iadului" [Prov. 16, 25: LXX], Drept urmare, atunci când vedem o dreptate care nu este cea adevărată, aceasta este Anticristul, care se opune dreptăţii-Cristos.

Cred, de asemenea, despre castitate că este Anticrist această castitate a ereticilor, care rătăceşte

Antihristus contra misericordiam Christum în eis, qui faciunt eleemosynas, sed non propter iustitiam dei. Est et patientia Anti-Christus în eis, qui uidentur quidem pati pro Christianitate et *usque ad effusionem sanguinis concertantes*, uidelicet ne uideatur denegare Christianitatem; iniquitatem autem *în excelsum* în lipsa etiam effiisione sanguinis sui loquuntur, et ponunt *în caelo os suum*.

oamenii, încât ei să nu o mai înţeleagă pe cea bisericească, cea care este Cristos. Tot astfel, mila este Anticrist atunci când se opune milei-Cristos prin cei care fac milostenii, dar nu întru dreptatea lui Dumnezeu. Răbdarea, şi ea, este Anticrist, în cei care se prefac că îndură în numele credinţei creştine şi că rezistă „până la sânge", ca şi cum ar arăta că nu tăgăduiesc credinţa creştină şi care apoi, prin vărsarea sângelui lor „îşi strigă nedreptatea" şi „îşi deschid gura până la cer" [Ps. 72, 8 – 9: LXX] (*Com. Mt. ser*. 33).

Christus

Diavolul imită desăvârşit toate formele pe care le îmbracă binele: *Quoniam amnes species boni, quascumque habet Christus în se în ueritate omnea habet în se diabolus în specie*. Dacă forma de manifestare poate fi aceeaşi, intenţiile fiecăruia sunt radical opuse: Cristos are *în mod real* toate virtuţile *ad edificationem hominum*, în timp ce diavolul posedă aceleaşi virtuţi numai *în aparenţă* şi le întrebuinţează *ad seductionem sanctorum*. Rezumând fragmentul, obţinem următorul tabel de opoziţii:

Antihristus *sermo ueritas sapientia virtutes secundum deum iustitia castitas ecclesiastica misericordia patientia pro Christianitate simulatus sermo simulata ueritas simulata sapientia simulatas virtutes non est iustitia ueral*

aduersus iustitiam Christum castitas apud haereticos non propter iustitiam dei qui uidentur pati pro Christianitate

Adevăratul Cristos se descoperă în chip firesc prin lucrările pe care le săvârşeşte (*opera*), prin învăţătura adevărată pe care o proclamă (*uerba ueritatis*), prin înţelepciunea vieţii sale (*sapientia*). *Falsus Christus*, ca şi Barnaba-Isus, tâlharul, nu are decât *numele* celui dintâi, în timp ce cuvintele, acţiunile şi pseudoanţelepciunea sa îi vădesc impostura: *solum eram nomen Christi Antihristus suscepit*. Origen insistă asupra acestui aspect, subliniind faptul că Iisus nu şi-a

proclamat niciodată cu ostentaţie natura mesianică, lăsând ucenicilor săi grija pentru aceasta (ideea va fi reluată, cu anumită insistenţă de Theodoret al

Cyrului[293]). Pe toată durata activităţii sale publice, el s-a mulţumit să *se arate* ca adevărat Mesia – atât prin comportamentul său, cât şi prin minunile pe care le-a săvârşit – dar fără a ţine vreodată să *afirme* aceasta într-o manieră ostentativă. Petru recunoaşte public caracterul mesianic al Domnului sub inspiraţia nemijlocită a Tatălui[294]. În bine cunoscutul episod, Iisus *se lasă pur şi simplu recunoscut*, fără a impune prin autoritate identitatea sa, cu toate că mesajul său a fost perceput ca având autoritate divină. Discreţia sa contrastează profund cu demersul provocator, foarte zgomotos al anticriştilor, care îşi strigă numele de împrumut din toate puterile şi la toate răspântiile. Origen reia la nivel cristologic distincţia pe care Pavel o aplică la nivel antropologic, între „omul lăuntric" – adevărat, desăvârşit – şi „omul din afară/exterior" – fals şi superficial. Anticristul este *numele* lui Cristos golit de orice substanţă christică.

Am văzut până aici că Anticristul se manifestă la nivelul moravurilor şi doctrinei[295]. La cel de-al treilea nivel se situează raportarea la Scripturi, precum şi demersul exegetic. În acest punct, Origen se dovedeşte extrem de original; însuşi actul hermeneutic, ca proces de asimilare cu Cristos-Logos-Scriptură, se află în centrul gândirii sale teologice. Într-adevăr, „pentru că [Iisus] a venit şi pentru că în el s-a împlinit Evanghelia, a făcut din toate o Evanghelie"[296]. Aşadar, toate Scripturile, atât Noul, cât şi Vechiul Testament, nu vorbesc decât de această bucurie evanghelică dăruită tuturor prin întrupare. Dar care este conţinutul Evangheliei, în sensul larg al termenului, de „veste bună", transmisă de Scripturi? Conţinutul său nu este altul decât Iisus, Logosul veşnic. Iisus continuă să se întrupeze în sufletul fiecărui creştin care se apleacă asupra Scripturilor, în căutare de hrană spirituală. Citirea şi interpretarea evangheliei lui Cristos

---

293 Vezi, mai departe, capitolul despre Theodoret al Cyrului.

294 Mt. 16,13-20; Mc. 8,27-30; Lc. 9,18-21.

295 Origen vorbeşte de Anticrist ca „minciună" într-un foarte scurt pasaj din Com. In. 32, 17, 213-217. Acest pasaj este consacrat în bună parte diavolului şi semnificaţiei morale şi anagogice a acestuia.

296 Com. In. 1,1, 33.

înseamnă deci intrarea în comuniune mistică cu Logosul. Exegeza, potrivit lui Origen, este un act prin care se realizează un fel de „cristificare" a hermeneutului şi, prin acesta, a celor care ascultă sau citesc cuvintele sale. Această „cristificare" rezidă în unirea sufletului celui care se apropie de Evanghelie cu însuşi sufletul Evangheliei veşnice, Cristos[297]. În acest cadru teologic cu totul special trebuie situată interpretarea anagogică a figurii Anticristului pe care o propune Origen.

Interpretarea sa porneşte de la imaginea templului de care vorbeşte Mt. 24, 1 – 2. Edificiul exterior, vizibil, al templului este Vechiul Testament, care trebuie dărâmat „pentru a clădi templul cel dumnezeiesc şi mistic al unei alte Scripturi". Iar pasajul continuă: „Unul dintre predecesorii noştri[298] a explicat că templul este Scriptura. Şi, cum potrivnicul care «se înalţă mai presus de tot ce se numeşte

Dumnezeu» (2 Tes. 2, 4), care se aşază în templul lui Dumnezeu, este Anticristul, cuvântul fals, care se aşază în Scripturi, care se pretinde adevărat luând din Scripturi mărturiile părerilor nevrednice. Pentru cei care refuză să [le] creadă în alt fel, el este «potrivnicul» care se aşază pe tronul Scripturilor şi pe zidirea lor «dându-se pe sine drept Dumnezeu». În orice vreme, cuvintele ereziilor, anticriştii se arată stând în templul Scripturilor şi vrând prin ele să-şi ademenească ascultătorii, ca şi cum fiecare dintre acestea ar fi Dumnezeu Cuvântul în Scripturi"[299].

Interpretarea anagogică este aplicată şi pasajului de la Mt. 24, 15 (care trimite la Dan. 9, 27), referitor la faimoasa *abominatio desolationis stans în loco sancto* (*Com. Mt. ser.* 42). În opinia lui Origen, *abominatio desolationis* este *falsum verbum*, iar *locus sanctus* este Scriptura: „În acest locaş sfânt al Scripturilor – Vechiul şi Noul Testament deopotrivă – Anticristul, adică falsul cuvânt, a stat de multe ori, pretinzându-se Dumnezeu şi Cristos, însuşi Cuvântul lui

---

297 Asupra caracterului cristologic al exegezei origenicne, vezi, mai ales, F. Bcrtrand, Mystique deJesus chez Origene, Paris, 1956, şi H.U. von Balthasar, Parole et mystere chez Origene, Paris, 1957.

298 Personaj ncidentificat; să fie vorba despre Clement din Alexandria?

299 Com. Mt. ser. 31, trad. A. le Boulluec, în La notion d'heresie..., t. II, p. 503. Pentru toate celelalte pasaje dăm traducerea noastră.

Dumnezeu, el care este urâciunea pustiirii" (*Com*. *Mt*. *ser*. 42).

În plan istoric imediat, anticriştii, înţeleşi ca *abominationes desolationis*, sunt ereticii care propovăduiesc o învăţătură falsă şi nelegiuită. Anticristul-werftwwi *falsum*, propus de eretici, trebuie să fie înlăturat din „lăcaşul sfânt" (Scriptura) printr-o interpretare corespunzătoare. Exerciţiul exegetic ne este propus, aşadar, ca un veritabil exerciţiu spiritual al cărui ultim scop este acela de a „distruge", într-un fel de sacrificiu purificator la nivel intelectual, sensul fals, sensul superfluu şi nelegitim. Lupta dintre hermeneutul sfinţit şi pseudosens reproduce, într-o formă extrem de subtilă şi spiritualizată, conflictul permanent, într-o anumită măsură, dintre Cristos, Fiul adevărului, şi Anticrist, fiul minciunii: „Cel care a înţeles a şi stârpit acest cuvânt care stă în locul sfânt de care este străin, printr-o interpretare adevărată, adică, prin lumina venirii lui Cristos. Şi, de îndată ce îşi va da seama că acesta este *urâciunea pustiirii*, o va dispreţui şi alunga din locaşul sfânt în care părea că îşi are locul" (*Com*. *Mt*. *ser*. 42).

Ceva mai departe, în *Com*. *Mt*. *ser*. 47, Origen rezumă, printr-un mic excurs teoretic, interpretarea pe care o dă figurii Anticristului. În acelaşi timp, el oferă o explicaţie plauzibilă dublului caracter al personajului: singular şi colectiv. Matei vorbeşte de un singur Anticrist, în timp ce Ioan se referă la o multitudine de anticrişti. În ochii alexandrinului, contradicţia, aparentă, se limpezeşte în distincţia gen-specie. Considerat ca gen, Anticristul este unic; ca specie, el este multiplu: *tamquam şi dicamus*: *mendacium generaliter unum est*, *secundum differenţias autem falsorum dogmatum înveniuntur* multă *esse mendacia*. El revine la exemplul ereticilor, anticrişti *de facto*, care lucrează chiar sub ochii credincioşilor: „Dacă minciuni cum sunt cele ale lui Vasilide, Marcion, Valentin, Apelie sau alţii ca ei, nu diferă cu nimic unele de altele, atunci ar părea că minciuna este una. Dacă, dimpotrivă, ei mint potrivit învăţăturilor diferite, atunci mulţi sunt cei care se vor ivi. Aceştia sunt anticriştii şi toţi cei care vor veni după ei" (*Com*. *Mt*. *ser* 47).

Anticriştii sunt de asemenea fondatorii ereziilor (ereziarhii), în unicitatea lor generică, şi moştenitorii lor, ca specii ale genului. Ne aflăm în faţa unei viziuni filozofico-exegetice, absolut originale în raport cu cea a lui Irineu şi a lui Hipolit. Spre deosebire de aceştia, Origen *inventează* sensuri mult mai adânci ale termenului, Anticrist",

fără a se mulţumi doar cu datele oferite de tradiţie, date care îi sunt cunoscute şi de care se foloseşte chiar, atunci când este nevoie. În cazul *Com*. *Mt*. Însă, el construieşte un edificiu speculativ, în care întregul *Weltanschauung* al alexandrinului se reflectă în maniera cea mai completă, ca într-o structură fractală.

Am spus unicitate şi multiplicitate. Nu trebuie să pierdem totuşi din vedere disimetria sistemului. Cristos este *uerum et unum uerbum* vestit de-a lungul timpului printr-o multitudine de profeţi autentici. Anticristul nu este însă unic, ci multiplu. Există tot atâţia anticrişti câţi ereziarhi (Marcion, Valentin etc.), fiecare din ei dispunând la rândul său de o armată de pseudoprofeţi (*falşi prophetaie*). Mai mult chiar, ducând abstractizarea mai departe, Origen ajunge la identificarea Anticristului cu *omnis sermo profitens se esse ueritatem*, *cum non sit ueritas*, *siue apud gentiles siue apud barbaros*. Această lărgire a sensului către orice discurs „grec sau păgân", care se pretinde adevărat fără însă a fi, îi aparţine în exclusivitate.

În acelaşi sens este interpretată arta pseudoprofetului de a face senine şi minuni (Apoc. 13, 13; 2 Tes. 2, 9; Mt. 24, 24). Nu mai este vorba, aşa cum se întâmpla în cazul autorilor creştini anteriori sau în *Contra lui Celsus*, de o magie „populară", care îi amăgeşte pe toţi, ci de o magie „intelectuală", care seduce „elita", oamenii care frecventează Scripturile. Exegeza eretică „săvârşeşte minuni" în sensul că, pe de o parte, ea este cuceritoare prin originalitatea sa, iar, pe de altă parte, este foarte persuasivă: *frequenter ualde persuasorii sunt sermones haereticorum et commouere potentes etiam cos*, *qui sapienter audiunt* (*Com*. *Mt*. *ser*. 47). Este greu să nu întrezărim aici un ecou al criticilor platoniciene la adresa discursurilor lipsite de substanţă, dar persuasive ale sofiştilor, critici care traversează *Gorgias*, de exemplu, de la un capăt la altul. Origen deplasează, pentru prima dată, anticristologia din cadrul său strict scripturistic într-un cadru inedit, cel al culturii păgâne. El vede în eretici „noi sofişti" şi îi identifică cu mulţimea de anticrişti din Biserică şi din afara ei.

Rezumat şi concluzie

Viziunea pe care o are Origen despre Anticrist este cu totul diferită de cea a predecesorilor săi, Irineu, Tertulian, Ciprian sau Hipolit. În cazul său, este vorba de o viziune spiritualistă, proprie tradiţiei alexandrine, care abandonează provizoriu cadrul eshatologic şi plasează figura adversarului lui Cristos într-un context „metafizic".

Aşa cum adevăratul Cristos continuă să se întrupeze în Evanghelie (totalitatea Scripturilor) după învierea sa, tot astfel duşmanul său se instalează, încă de pe acum, în „templul" Scripturilor, propunând doctrine opuse celei adevărate, dar care se dovedesc extrem de cuceritoare. Anticristul este acest fals Logos care locuieşte ilegitim în Biblie. Dimensiunii ereziologice a lui Anticrist Origen îi adaugă deci dimensiunea exegetică (fără a ignora dimensiunea morală). Altfel spus, el nu respinge sub nicio formă anticristologia tradiţională, de care se foloseşte în *Contra lui Celsus*, adică într-o operă polemică. Viziunea sa despre Anticrist se schimbă în funcţie de calitatea şi de competenţa auditoriului. În *CC*, Origen este obligat să invoce *à la lettre* mărturiile scripturistice, pentru a demonstra ignoranţa pretinsului „filozof păgân. Anticristul apare aici ca un anumit tip de vrăjitor, care foloseşte „puterea numelui" lui Cristos în scopuri personale, pentru a atrage şi pentru a aduce rătăcire, atât păgânilor, cât şi creştinilor. În *Com. Mt.*, se face trecerea de la sensul literal şi eshatologic, la sensul moral şi alegoric, Anticristul este aici anti-Logosul ascuns în „templul Scripturilor". Într-adevăr, nu este vorba de un singur Anticrist (cuvânt fals), ci de o multitudine de anticrişti, care acţionează ilicit, printr-un fel de „magie" lingvistică, extrem de cuceritoare. Aceşti „vrăjitori" alterează adevăratul sens al Scripturilor şi propun dogme noi, fără niciun respect faţă de tradiţie. Mai mult chiar, modul lor de viaţă se îndepărtează evident de principiile credinţei. Descriind aceşti „anticrişti" demitologizaţi şi abstracţi, Origen face apel la un dublu model: cel al pseudoprofetului, iudeu sau creştin, şi cel al sofistului păgân. Abordarea sa însă transfigurează aceste modele într-o atât de mare măsură, încât ele devin aproape de nerecunoscut.

Capitolul V

Nero Anticrist: Victorin, Commodian şi poziţia critică a lui Lactanţiu

Nero redivivus

Capitolul de faţă îşi propune să prezinte şi să analizeze varianta „neroniană" a mitului Anticristului. Trei autori se impun în egală măsură, toţi trei de limbă latină, toţi trei scriind la sfârşitul secolului al III-lea şi începutul secolului al IV-lea: Commodian, cu *Carmen apologeticum* (versurile 805 – 1058) şi *Instructiones* I, 41 şi 42; Victorin de Poetovio, cu *Comentariul la Apocalipsă*, în special capitolele 11, 12; Lactanţiu, cu *Diuinae institutiones* 7, 14 – 19, şi *Epitoma* 66, 1 –

67, 3. În cazul primilor doi autori, mitul Anticristului se construieşte în jurul nucleului reprezentat de legenda lui *Nero redivivus* sau *Nero redux*. Lactanţiu are o atitudine diferită, dar legată direct – în manieră polemică, aşa cum vom vedea – de cea a confraţilor săi. În plus, el reprezintă un moment simptomatic, de trecere de la o teologie de rezistenţă şi uneori defetistă la o teologie triumfală. Din acest motiv le vom comenta pe toate trei în acelaşi capitol.

Legenda lui Nero redivivus

Legenda apare imediat după moartea împăratului, survenită în iulie 68, când, aşa cum dau mărturie Tacit şi Suetoniu, începe să circule zvonul că sinuciderea lui Nero ar fi fost numai o înscenare – una dintre multe altele pe care acesta le-a pus la cale – şi că, în realitate, „monstrul" ar fi reuşit să se refugieze la curtea regelui părţilor. De aici, el ar pregăti o ofensivă decisivă împotriva Romei, pentru a-şi recăpăta tronul şi a-i pedepsi pe senatori. Pentru a înţelege mai bine resorturile ultime ale legendei, se impune o resituare a acesteia în contextul mai amplu al conflictului Orient-Occident, dat fiind că împăratul, atât de dispreţuit la Roma, se bucura de o foarte bună reputaţie în ochii popoarelor orientale**300**.

î n opinia cercetătorului român, Nero, prin viziunea sa politică pro-orientală, se înscrie într-o tradiţie inaugurată de Iulius Caesar şi continuată de Marcus Antonius şi Caligula. Aceşti împăraţi doreau să realizeze o translatio Romae către Orient, iniţiativă sabotată de Senat, păstrătorul vechilor tradiţii şi moravuri republicane. Proiectul a fost realizat aproape două secole mai târziu de Constantin, care a stabilit noua capitală a imperiului la Constantinopol. în legătură cu subiectul nostru, amintim două mărturii ale epocii. Prima aparţine lui Aurelius Victor, De Caesaribus 5, 14: Quis proditis caesisque imanior urbem incendio, plebem feris uulgo missis, senatum pari morte tollere decreueral, noua sede regno quaesita, maximeque incitante legato Parthorum („Acesta, şi mai crud prin trădările şi prin crimele sale, hotărâse să piardă Roma prin foc, poporul, prin animalele sălbatice, şi Senatul printr-o moarte asemănătoare, căutând o nouă capitală imperiului. EI a fost îndemnat la acestea mai ales de legatul părţilor"). La rândul său Suetoniu (Vie de Neron 40, 1) vorbeşte de intenţia tiranului de a conduce imperiul din Ierusalim: „Astrologii îi preziseseră demult lui Nero că va fi înlăturat, iar, referitor la aceasta, el pronunţase celebrele cuvinte: Prin artă dobândim nemurirea, astfel se arată şi mai întemeiată cultivarea artei lirei, plăcută prinţului, necesară omului (simplu). Cu toate acestea, unii îi promiseseră că, după înlăturarea sa, va ajunge stăpânul Orientului – al regatului Ierusalimului, specificau unii – şi mai mulţi, că îşi va recăpăta întreaga putere de odinioară" (Spoponderant tamen quidam destituto Orientis dominationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum) [Suetonius, Vieţile celor doisprezece cezari,

Trei impostori au reuşit să treacă drept *Nero redivivus*: primul, în 69, sub Othon (Tacit, *Hist.* 2, 8); al doilea (Zonaras), în 80, şi al treilea, în 88 (Suetoniu, *Viaţa lui Nero* 57, 4) **301**. Legenda a intrat curând în arsenalul propagandei iudaice şi a fost folosită împotriva Imperiului Roman. Cartea a V-a a *Oracolelor sibiline1* reprezintă, fără îndoială, dovada cea mai potrivită în acest sens. În cartea a III-a – apărută în secolul I d.Hr., dar a cărei primă redactare este datată în secolul al II-lea î.Hr. – găsim deja afirmaţia că Beliar, căpetenia demonilor, provine din dinastia lui Augustus (ek oepaotwv; potrivit unei interpretări, oepaatoe; ar corespunde lui *augustus1*). El „va ridica munţi înalţi**302**, va încremeni marea" (3, 64), va ţintui luna şi soarele**303** pe cer; va învia morţii şi va face tot felul de minuni; va amăgi deopotrivă credincioşii (creştinii), iudeii şi necredincioşii (păgânii). Dar când puterea lui va ajunge la apogeu, o „putere

---

trad. de Gheorghe Ceauşescu, Rao, 2000]. Aceste două mărturii arată, pe de o parte, ataşamentul lui Nero faţă de partea orientală a imperiului său, iar, pe de altă parte, temeiul tradiţiei potrivit căreia duşmanul Romei tradiţionale, adică republicane, avea să-şi găsească refugiul într-un oraş important din Orient, de unde ar fi încercat să-şi recapete puterea.

301 Bibliografia asupra acestui subiect este foarte bogată. Vezi R.H. Charles, A Criticai and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John, voi. 2, Edimburg, 1920, pp. 76-87; A. Yarbro Collins, The Combat Myth in the Book of Revelation, Missoula, 1976, pp. 176-183; J.M. Lawrens, „Nero rediuiuus", în Fides et historia, 11, 1978, pp. 54-66; J. Bishop, Nero. The Man and the Legend, Londra, 1964, îndeosebi capitolul „Nero rediuiuus", pp. 167-176; M. Bodinger, „Le mythe de Neron; de l'Apocalypse de Saint Jean au Talmud de Babylone", în Revue de l'histoire des religions 206, 1989, pp. 21-40.

302 Oracolele sibiline se prezintă sub forma unui volum de douăsprezece cărţi, numerotate de la I la VIII şi de la XI la XIV. Această numerotare urmează tradiţia familiei codexurilor care împarte în trei cartea a VIH-a (VIII, IX şi X). Ele sunt redactate în hexametrii greceşti şi conţin profeţii cu caracter antiroman. Cărţile III, IV şi V sunt de origine iudaică. Restul constituie „Sibila creştină". Vezi textul grec în J. GefFcken, Die Oracula Sibyllina [Die griechischen christlichen Schriftsteller 8, Leipzig, 1902], pp. 1-226; Ecrits intertestamentaires, t. I, Paris, 1987, pp. 1037-1143, intr., trad. şi note de V. Nikiprowetzky. De asemenea, Nikiprowetzky, La Troisieme Sibylle, Paris-La Haye, 1970, şi „Reflexions sur quelques problemes du quatrieme et du cinquieme livre des Oracles sibyllins", Hebrew Union College Annual, 43, 1972, pp. 29-76; J.J. Collins, The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism, Missoula, 1972.

_ Ecrits intertestamentaires t. I, Paris, 1987, p. 1053, n. 63.

303 C/Iis.Nav. 10,13.

mistuitoare" (stăvocţi. i<; (păoyetioa) va ieşi din adâncurile mării, va veni pe pământ şi-l va răpune.

Cartea a IV-a (redactată în jurul anului 80 d.Hr.) **304** relatează un alt episod: dărâmarea Ierusalimului, numit Solymes, şi distrugerea templului de către Titus. La scurt timp după aceasta, un rege „din Italia" (Nero) va fugi în ascuns dincolo de Eufrat şi se va pregăti de luptă. Confruntarea eshatologică va fi precedată de un cutremur cumplit care va transforma în ruine Salamina şi Pafos; insula Cipru va fi inundată. În fruntea armatei orientale, Nero va distruge mai întâi Antiohia, va pustii apoi Roma, mutând capitala veche în Orient (la drept vorbind, textul este foarte obscur: versurile 137 – 141). În versurile 137 – 148, confruntarea finală este prezentată ca o încleştare decisivă între forţele binelui, masate în Orient („ţinutul celor credincioşi"), şi forţele răului, masate în Occident (nelegiuiţii care au dărâmat Templul Domnului). Conflictul Orient-Occident constituie preludiul sfârşitului lumii, descris în versurile imediat următoare. Acest sfârşit ar putea fi evitat numai dacă oamenii şi-ar schimba comportamentul, adică s-ar întoarce la Dumnezeu. Cele trei etape eshatologice sunt: războiul, învierea şi judecata inevitabilă.

Cartea a V-a (redactată între 70 şi 130 d.Hr.) conţine trei pasaje semnificative referitoare la legenda lui *Nero redux*: versurile 137 – 154; 214 – 227; 361-370. Nero încarnează aici monstrul absolut**305**. Dacă în cartea precedentă, se simţea totuşi o oarecare simpatie faţă de apărătorul cauzei orientale, sentimentele care se degajă de această dată sunt ura şi setea de răzbunare faţă de un reprezentant al imperiului persecutor. Roma însăşi este numită, ca şi în Apoc. 17, „cetatea Babilonului". Nero va fugi din această cetate a „noului Babilon" şi se va refugia la curtea regelui Persiei, nu pentru a declanşa atacul împotriva propriei cetăţi-mamă, ci împotriva… Ierusalimului:

---

304 Vezi Peerbolte, Antecedents..., pp. 327-330.

305 „Apoi va fi stăpân cel care va avea iniţiala cincizeci. Fiară (reptilă) îngrozitoare, el va stârni război înverşunat. într-o zi, întinzându-şi mâna asupra propriei stirpe, va ucide şi va face mare tulburare, va lua parte la concursuri ca atleţii şi conducătorii de care, ucigând şi făcând nenumărate nelegiuiri. Va sfărâma muntele bătut de cele două mări şi îl va face să spumege de sânge. Chiar şi după ce va pieri, el va fi urât. Apoi se va întoarce şi se va pretinde egalul lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu îl va învăţa că este nimic" (V, 28-34).

„El se va ascunde în mulţimea acestor nelegiuiţi pentru a complota împotriva neamului adevărului" (versul 149). În cel de-al doilea fragment (versurile 214 – 227) apar două detalii interesante: Nero, în postura tiranului eshatologic, va coborî „din cer" pe pământ, adus de Parce, apoi va „tăia dintr-o lovitură falsele rădăcini ale celor trei capete" – aluzie neîndoielnică la Dan. 8, 8, unde se vorbeşte de nimicirea celor trei regi potrivnici marelui tiran**306**.

Ultimul fragment important referitor la Nero-tiran eshatologic (versurile 361-370) relatează cucerirea Romei, preludiu al unei conflagraţii universale. Niciun popor nu va fi cruţat. Sângele va umple râurile şi se va revărsa peste câmpii. Cerul va scutura ploaie de foc. Flăcările se vor amesteca haotic „cu sângele, cu apa, cu noaptea, cu vijelia". La capătul acestei regresii a cosmosului la condiţia de haos – regresie provocată de un agent uman, în persoana tiranului eshatologic – se va instaura pacea absolută.

Oracolele sibiline, scrieri iudaice, reluate şi completate mai târziu de creştini**307**, folosesc legenda lui Nero într-o campanie de propagandă antioccidentală. Această alegere se datorează probabil ambiguităţii personalităţii sale: respingător, pe de o parte, prin biografia sa monstruoasă – matricid, infanticid, incestuos, persecutor atrăgător, pe de alta, prin simpatia pe care o nutreşte faţă de popoarele Orientului, pe toată durata domniei sale.

Creştinii au integrat legenda unui scenariu cristologic. Astfel, începând cu Apocalipsa lui Ioan (cap. 13), Nero devine figura emblematică a tiranului de la sfârşitul lumii, modelul păgân al Anticristului. În opinia lui Jean-Michel Poinsotte, „cinci sunt motivele pentru care Nero era sortit să devină un personaj eshatologic, încarnarea Anticristului, a cărui venire iminentă, pentru unii, frământa

---

306 „[Parcele] îl vor aduce înapoi prin văzduh, aşa încât toţi să îl poată vedea pe cel care odinioară învinsese tăria pietrei cu moliciunea bronzului. El va lovi tot pământul tău şi îl va distruge, după cum a hotărât. Dumnezeu i-a dat, cu adevărat, puterea să facă lucruri pe care nici unul dintre regii de mai înaintea lui nu le-a făcut. Mai întâi, el va secera dintr-o lovitură trei capete, lăsându-le pe celelalte să se hrănească cu ele pe săturate, [ajungând chiar] să mănânce carnea părinţilor regelui nedemn" (216-224; trad. Nikiprowetzky).

307 Aceste scrieri i-au influenţat foarte mult pe Commodian şi Lactanţiu, care le citează în repetate rânduri (vezi mai departe).

imaginaţia creştinilor din primele secole"[308]. Acestea sunt: o viaţă plină de josnicii şi de crime; persecuţiile împotriva creştinilor; Orientul; misterul care învăluie sfârşitul împăratului; rolul jucat de scrierile apocrife.

Rolul primordial în crearea şi transmiterea legendei lui Nero-Anticrist (sau prototip al Anticristului) a revenit Apocalipsei. Scrierile apocrife nu ar fi putut alimenta şi susţine singure, pentru o perioadă atât de îndelungată, o atare credinţă. Elementele legendei neroniene, prezente în special în capitolul 13, au menţinut, de-a lungul secolelor, o credinţă care ar fi fost altfel condamnată la o dispariţie prematură. Cartea lui Daniel[309], precum şi primele două Cărţi ale

Macabeilor, aduceau deja în prim-plan figura tiranului eshatologic, avându-l drept model istoric pe Antiochos al IV-lea Epiphanes. Tema va fi reluată, fără modificări radicale însă de o serie de scrieri intertestamentare[310].

Apocalipsa 13 propulsează mitul lui Nero-Anticrist, tocmai datorită modificărilor contextului socio-politic. Nu se insistă prea mult asupra faptului că „poemul" ioanic aparţine, asemenea *Oracol*elor *sibiline*, valului literaturii de propagandă antiromană iniţiată de Orient. Eliberarea creştinilor şi victoria finală a lui Cristos sunt puse pe acelaşi plan cu condamnarea Romei („Marea Desfrânată", „Noul Babilon") şi a imperiului occidental. Pe de altă parte, declanşând cea dintâi persecuţie sângeroasă împotriva creştinilor, în anul 64, Nero se impune practic drept paradigmă a persecutorului. Chiar dacă ideea dezvoltării mitului anticristic pornind de la legenda neroniană nu poate fi acceptată, merită remarcat rolul capital pe care figura tiranului păgân l-a avut în gândirea apocaliptică creştină din toate timpurile.

Autorul *Urcării la cer a lui Isaia*[311] (cap. 4) vede în Nero însăşi încarnarea lui Beliar, „marele principe", întâiul cârmuitor al lumii. Acest Nero-Beliar se va impune printr-o serie de minuni false şi gratuite: el va face soarele să răsară în miez de noapte, va ridica luna

---

[308] „Un Nero rediuiuus chez un poete apocalyptique du IIIe siecle (Commodien)", în Neroniana V, Neron: hisloire el legende, Bruxelles, 1999, pp. 201-213.

[309] 7, 8.20-27; 8, 9-12.23-25; II, 21-45. Cf, de asemenea, tabelul 1 de la sfârşitul primului capitol.

[310] Ad. Mois. 8, 1-3; 4 Ezdra 5,6; 2 Ap. Bar. 36, 7-11; 40, 1-3.

[311] Cf. primul capitol al acestei lucrări.

pe cer în miezul zilei; „va vorbi şi va făptui întocmai ca Preaiubitul Cristos" (4, 6) şi se va proclama Domn. Toţi vor crede într-însul şi-i vor aduce jertfe. Statuia sa va fi înălţată în toate oraşele, verificând încă o dată caracterul universal al „antievangheliei". El va domni – şi aici întâlnim un element inedit – *trei ani*, *şapte luni şi douăzeci şi şapte de zile*, adică o mie trei sute treizeci şi două de zile, dublul lui 666. La finele acestui interval, Domnul cel adevărat va coborî din cel de-al şaptelea cer – unde este aşezat îndeobşte Tronul lui Dumnezeu, potrivit tradiţiei apocaliptice iudaice – şi îl va arunca pe uzurpator în gheenă. *Urcarea la cer a lui Isaia* ridică o problemă teologică delicată, pe care o vom reîntâlni la Chirii al Ierusalimului şi la PseudoHipolit (*De consummatione mundi*), legată de întruparea diavolului. În calitate de creatură, el nu poate realiza decât o pseudoantrupare. Religiile dualiste admit în mod natural o asemenea idee, nu însă şi creştinismul monoteist. A crede în întruparea diavolului înseamnă, implicit, a crede în egalitatea acestuia cu Dumnezeu, ca principiu ontologic autonom. În *Urcarea la cer*… Nero devine, aşadar, nici mai mult nici mai puţin decât întruparea principiului răului absolut.

Comentariul la Apocalipsă al lui Victorin de Poetovio

Introducere

Victorin, episcop de Poetovio**312**, a trăit în cea de-a doua jumătate a secolului al III-lea şi a murit ca martir, se pare, în timpul persecuţiei lui Diocleţian (304) **313**. În *De uiris illustribus*, Ieronim face această scurtă însemnare biografică: „Victorin, episcop de Poetovio, nu era deprins cu latina tot aşa cum era cu greaca. Datorită felului în care scrie, lucrările sale par comune, în ciuda ideilor sublime pe care le cuprind. Aceste lucrări sunt: *Comentariu la Geneză*, *la Exod*, *la Levitic*, *la Isaia*, *la Iezechiel*, *Ia Avacum*, *la Ecleziast*, *la Cântarea Cântărilor*, *la Apocalipsa lui Ioan*, *împotriva tuturor ereticilor* şi încă multe altele"**314**. Din această enumerare se poate deduce predilecţia lui Victorin pentru exegeză. Ne-au parvenit trei dintre operele sale:

---

312 Vezi teza lui M. Dulaey, Victorin de Poetovio. Premier exegete latin (VP), Paris, 1993. De acelaşi autor, ediţia consacrată lui Victorin, Sur l'Apocalypse et autres ecrits. Paris, 1997, SC 423.

313 Vezi P. Maraval, Les Persecutions, pp. 99-136.

314 Uir. ill. 74, ed. E. Richardson, Texte und Untershungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 14, la, 1896.

Comentariul la Apocalipsa lui Ioan, un mic tratat intitulat *De fabrica mundi* şi un foarte scurt *Fragment cronologic*, interesant ca atestare a unei vechi tradiţii orientale potrivit căreia data Bunei-Vestiri ar coincide cu cea a învierii (25 martie). De asemenea, se afirmă aici că Iisus ar fi trăit nu treizeci şi trei de ani, ci patruzeci şi nouă (adică de şapte ori şapte), fiind răstignit în vremea domniei lui Nero. În plus, fragmentul conţine o importantă informaţie de ordin biografic: „Am găsit printre manuscrisele lui Alexandru, odinioară episcop al Ierusalimului" etc. Prin urmare, Victorin a făcut o călătorie la Ierusalim – probabil în Cezareea Palestinei –, având astfel la dispoziţie biblioteca bătrânului episcop Alexandru. Aici, el se familiarizează cu metoda exegetică alegorică şi tipologică, mergând direct la sursă, adică citind comentariile lui Origen. Deşi cu totul lipsit de cultură clasică, el dă dovadă de o cultură biblică cu mult peste medie. Pentru comentariile sale, foloseşte în egală măsură versiunile greacă şi latină ale Bibliei.

Poetovio, actualmente Ptuj, în Slovenia, era un important nod comercial al Pannoniei. Ca în toate porturile, populaţia era variată şi mixtă. Comunitatea creştină, deşi majoritar alcătuită din emigranţi orientali, vorbea latina. Victorin scrie în latină, deşi, potrivit însemnării lui Ieronim, stăpânea mai bine greaca. De la episcopul de Poetovio se păstrează primul comentariu sistematic al Apocalipsei, redactat, după toate probabilităţile, cel mai târziu în 260**315**. Lucrarea lui Hipolit, *De Apocalypsi*, s-a pierdut aproape în întregime**316**. În orice caz, atât cât ştim, interesul lui Hipolit era diferit de cel al autorului nostru. Preocuparea celui dintâi este de a apăra Apocalipsa de calomniatorii de moment; celălalt o comentează pentru valoarea sa teologică. Într-adevăr, interesul lui Victorin pentru revelaţia ioanică se datorează pasiunii sale pentru Scriptură; el este conştient de faptul că exegeza, dacă nu ajunge să egaleze, prelungeşte darul profetic. Prin aceasta, se

---

a doptate de autorul nostru pentru derularea evenimentelor eshatologice -vremea în care cei doi martori ai Apocalipsei predică pocăinţa: un răgaz înaintea ultimei persecuţii, a Anticristului. Cel Nelegiuit îşi pregăteşte deja oştirile, el lucrează deja în ascuns. [...] S-ar putea crede că Victorin scrie comentariul său la Apocalipsă către 258-260". După cum vedem, este vorba de aceleaşi date care au fost propuse pentru scrierile lui Commodian.

316 P. Prigent şi R. Stehly, „Les fragments du De Apocalypsi d'Hippolyte", în Theologische Zeitschrift, 29, 1973, pp. 313-333; P. Prigent, „Hippolyte commentateur de VApocalypse", în ThZ, 28, 1972, pp. 391-412.

dovedeşte discipol fidel al lui Origen, ale cărui scrieri le studiase în bibliotecile Palestinei[317]. Alexandrinul însuşi se gândea la un *Comentariu la Apocalipsă*, dar proiectul nu a fost niciodată realizat. Să adăugăm că, până în secolul al III-lea, ultima carte a Noului Testament prezentase interes în calitate de sursă de *testimonia* pentru susţinerea diferitelor poziţii teologice. Victorin abordează revelaţia ioanică în sine şi pentru sine.

Comentariul la Apocalipsă

Principalul motiv pentru care acest comentariu a supravieţuit şi a fost încununat de un succes semnificativ în lumea occidentală îl constituie, în principal, susţinerea publică a lui Ieronim. Aria de răspândire şi de influenţă de care beneficia Victorin, ca autor „provincial", era destul de restrânsă. În plus, lipsa culturii clasice de care dădea dovadă nu făcea decât să amplifice senzaţia de jenă pe care o încercau păgânii convertiţi în faţa operelor sale. Însă episcopul de Poetovio s-a bucurat să-l numere pe Ieronim printre fidelii săi admiratori. Admiraţia a fost dublată de o anumită afecţiune datorată originilor geografice învecinate ale celor doi. Ieronim avea să joace rolul editorului celebru care impune posterităţii un autor meritoriu, desigur, dar care, altfel, ar fi fost sortit uitării.

În 398, la cererea unui prieten călugăr, pe nume Anatolius, dalmatul realizează o ediţie a *Comentariului la Apocalipsă* al lui Victorin, în care îşi ia libertatea să înlocuiască secţiunea milenaristă din final cu un comentariu personal, alegoric. Această rectificare esenţială a asigurat perpetuarea operei în spaţiul creştinismului occidental de-a lungul secolelor. Deşi greu de găsit, ediţia originală nu s-a pierdut definitiv. J. Haussleiter a descoperit-o, la începutul secolului XX, într-un manuscris din Vatican, *Ottobonianus Latinus* 3288, pe care l-a publicat în 1916 în CSEL 49. Textul propus de manuscris cuprinde prefaţa lui Ieronim, dar păstrează finalul milenarist al comentariului original. Din nefericire, *Ottobonianus* prezintă numeroase lacune, ceea ce face obligatorie consultarea familiei manuscriselor tradiţiei lui Ieronim. Ediţia propusă de M. Dulaey porneşte de la confruntarea celor două tradiţii, una creată de

---

317 VP, capitolul „L'heritage de la tradition: lectures dc VApocalypse avant Victorin", pp. 129-147.

Victorin, cealaltă de Ieronim[318].

Înainte de a aborda secţiunea anticristologică propriu-zisă, este important să spunem câteva cuvinte despre valoarea Apocalipsei pentru Victorin, despre metoda sa hermeneutică şi despre structura comentariului.

Origen consideră Evanghelia după Ioan rezumatul şi, totodată, încununarea Scripturilor. În cazul lui Victorin, locul acesta este rezervat Apocalipsei transmise sub numele apostolului „cel iubit". Ce reprezintă deci, foarte exact, această carte pentru exegetul nostru? Apocalipsa nu este în esenţă, pentru pannonian, o profeţie despre vremurile din urmă care să completeze Evangheliile, prea puţin dezvoltate în acest sens: ea este revelaţia desăvârşită a sensului Scripturii prin însuşi Cristos, prelungirea către toţi creştinii a uimitorului privilegiu al ucenicilor de la Emmaus (Lc. 24)."[319]

Există trei momente esenţiale ale istoriei revelaţiei divine: încredinţarea Vechiului Testament (Legea) poporului ales, prin Moise; deschiderea Vechiului Testament prin răstignire; revelaţia desăvârşită a mesajului Scripturilor în Iisus Cristos, în calitate de judecător. Moise a fost cel care a scris şi a pecetluit „testamentul lui Dumnezeu"; prin răstignire, Iisus desface pecetea acestui testament, descoperindu-i conţinutul, pe tronul judecăţii: „Acum deci se arată chipul lui Moise, acum el este descoperit şi de aceea *apocalipsă* înseamnă revelaţie; acum peceţile cărţii lui Moise sunt ridicate" (5, 2) 3.

De asemenea, Apocalipsa recapitulează toate profeţiile anterioare: *per hanc scripturam coniungit omnes priores prophetas*. Dar Cristos este şi Cuvântul întrupat în cuvintele Scripturii. Doctrina teologică a recapitulării presupune deci, în egală măsură, o doctrină hermeneutică, perfect complementară. În cazul lui Irineu, hermeneutica se subordonează teologiei, prin aceea că justifică, o dată în plus, unitatea divină (Dumnezeul lui Iisus vorbeşte de asemenea prin gura profeţilor). În cazul lui Victorin, lucrurile se schimbă, în sensul că hermeneutica dobândeşte o oarecare autonomie în raport cu teologia. Deşi derivat originar din principiul teologic, principiul sau teoria recapitulării devine într-o oarecare măsură autosuficient,

---

318 Demonstraţia, la M. Dulaey, VP, pp. 149-219.

319 Ibidem, p. 103.

funcţionând la nivelul strict al textului. De aici şi posibilitatea unui discurs metodologic.

Regula hermeneutică a recapitulării sau a repetării, sistematic invocată în cadrul comentariului, este definită astfel: „Autorul nu are intenţia de a spune că aceste evenimente s-au petrecut de două ori; ci, dat fiind că acestea se vor petrece o singură dată, este hotărât de Dumnezeu că trebuie să se petreacă, ele sunt anunţate de două ori" (9, 2). Exegetului îi revine identificarea redundanţelor revelaţiei, condensarea lor şi integrarea rezultatelor obţinute într-o structură logică. Procedeul, stabilit de Tyconius[320], va fi folosit cu succes de Augustin, în *Epistola* 199, consacrată, după cum vom vedea, chiar sfârşitului lumii. Victorin rezumă atât metoda, cât şi intenţia acestuia în cuvintele următoare: „Nu trebuie să căutăm o desfăşurare cronologică în Apocalipsă, trebuie să încercăm să pătrundem sensul scrierii" (8, 2). Afirmaţia este reluată şi dezvoltată câteva capitole mai departe (11, 5):

Trebuie să urmărim textul profetic cu atenţie şi cu cea mai mare grijă şi să înţelegem că Duhul Sfânt zugrăveşte faptele în chip neobişnuit; el răstoarnă ordinea firească. Ajunge la vremurile din urmă pentru a se întoarce la cele de dinainte, arată un eveniment care nu se va petrece decât o singură dată, ca realizându-se de mai multe ori. Dacă nu înţelegem că o anunţare repetată a evenimentului nu înseamnă că acesta se va produce de mai multe ori, cădem într-o adâncă obscuritate. Aşadar, interpretarea seriei de evenimente înfăţişate de Apocalipsă vine mai puţin din înţelegerea desfăşurării cronologice a evenimentelor, cât din cea a logicii expunerii.

Prin comentariul său, Victorin încearcă să descopere, aşadar, această *ordo rationis*, altfel spus, să desprindă o schemă de lectură a textului, dar o schemă lipsită de orice corespondenţă istorică. În acest sens, lectura lui Victorin prefigurează abordarea lui Augustin.

Secţiunea anticristologică

M. Dulaey prezintă structura comentariului în felul următor[321]:

1) cap. 1 – 3: vedenia Fiului omului; unitatea Bisericii; Duhul

---

320 M. Dulaey, „L'Apocalypse, Augustin et Tyconius", în A.M. La Bonnardiere, Saint Augustin et la Bible, Paris, 1986, pp. 369-386.

321 Victorin de Poetovio, Sur /'Apocalypse..., pp. 28-35.

septiform;

2) cap. 3 – 4: vedenia tronului; cele două Testamente;

3) cap. 6 – 9: cele şapte coroane şi cele şapte trâmbiţe: simbolul persecuţiilor;

4) cap. 10 – 11: îngerul cu cartea în mâini; Iisus deschide cartea;

5) cap. 11-19: secvenţa eshatologică; Anticristul-Nero;

6) cap. 20 – 22: cele două învieri, judecata şi împărăţia de o mie de ani.

În această secţiune este ilustrată pe larg teoria hermeneutică a recapitulării. Potrivit acesteia, pasajele în care se vorbeşte de martorii săptămânii eshatologice sunt nu mai puţin de trei: 7, 2; 11, 2 – 4 şi 14, 6 – 8. În primul verset (7, 2) citim: „Şi am văzut un alt înger, care se *ridica* (deva Paâvovta) de la Soare-Răsare şi avea pecetea Viului Dumnezeu". Versetul interpretat de Victorin este: „*ingelum autem* descendentem *ab oriente sole*". Să fie oare vorba de o modificare tacită a textului Apocalipsei din partea exegetului său? Fără îndoială. Pentru Victorin este semnificativă tocmai ideea de *coborâre* a îngerului pe pământ în scopul îndeplinirii misiunii kerigmatice. iată interpretarea versetului: „Textul vorbeşte despre profetul Ilie, care trebuie să vină înainte de vremea lui Anticrist, pentru a reface Bisericile şi a le întări împotriva persecuţiei de nesuportat" (7). Activitatea profetului Ilie are loc într-o perioadă de haos social şi de persecuţie (8). Cu toate acestea, ea se va solda cu o serie de convertiri ale evreilor şi păgânilor. În capitolul 11 se vorbeşte însă nu de unul, ci de doi martori, insistându-se asupra activităţii lor înfricoşătoare: „Toate plăgile pe care îngerii le vor dezlănţui se vor abate [asupra pământului] la cuvântul celor doi martori" (11, 2). În comentariul lui Victorin, alături de Ilie, apare un al doilea profet, identificat cu Ieremia: „Mulţi cred că Ilie este însoţit de Elisei sau Moise. Dar aceştia au murit amândoi, în schimb, nu aflăm de nicăieri că Ieremia ar fi murit. Înaintaşii ne-au transmis că celălalt profet nu poate fi decât Ieremia" (11, 3).

Şi în acest punct, Victorin reprezintă o excepţie. Deşi cunoaşte tandemurile Ilie-Moise şi Ilie-Elisei, le respinge, arătându-se favorabil celuilalt, la fel de „exotic", Ilieieremia, fără măcar să-l menţioneze pe cel de care vorbeşte Hipolit[322], Ilie-Enoh. Este firesc, aşadar, să ne

---

322 Christ. 46, 2.

întrebăm de unde vine reticenţa lui Victorin faţă de personajul biblic Enoh. M. Dulaey propune următorul răspuns: „Ignorarea lui Enoh, este o alegere deliberată: aceea de a recurge mai degrabă la Biblie decât la apocrife, singurele care fac speculaţii în legătură cu răpirea la cer a lui Enoh, menţionată în Gen. 5, 24 (LXX) "[323].

Considerăm însă că Victorin ne oferă el însuşi explicaţia acestei alegeri. Dacă figura lui Enoh ar fi reprezentat interes pentru el, l-ar fi numit, fără îndoială, de vreme ce versetul referitor la „mutarea" patriarhului se află în Biblia canonică, şi nu în apocrife. După cum am văzut, Victorin insistă însă asupra calităţilor taumaturgice ale celor doi martori. Aceştia convertesc prin epifanii violente, prin adevărate „cratofanii": „Ei lovesc lumea cu nenumărate plăgi" (11, 4). Enoh însă nu se bucură de o reputaţie similară (*cf*. Gen. 5, 21-24). Singurul element valorificat de tradiţia apocrifa ulterioară constă în „mutarea" sa prin mila lui Dumnezeu. Mai mult chiar, aşa cum remarcă M. Dulaey, Enoh nu a fost profet, calitate indispensabilă martorilor eshatologici. Pe de altă parte, Moise şi Elisei, care au darul taumaturgic, nu îndeplinesc cealaltă condiţie, aceea de a fi fost ridicaţi cu trupurile lângă tronul dumnezeiesc. Ilie şi Ieremia par deci singurii care îndeplinesc aceste două condiţii. În plus, Ieremia este menţionat în Evanghelie ca profet eshatologie: „Şi venind Iisus în părţile Cezareii lui Filip, îi întreba pe ucenicii săi zicând: «Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?» Iar ei au răspuns: «Unii, Ioan Botezătorul, alţii Ilie, alţii Ieremia sau unul dintre proroci» „(Mt. 16, 13 – 14).

Despre Ieremia, Biblia spune doar că a scăpat de moarte în 587, refugiindu-se în Egipt, în momentul cuceririi Ierusalimului[324]. *Paralipomenele lui Ieremia*[325] ne propun un scenariu diferit, care s-ar putea afla, la rândul său, la originea scrierilor lui Victorin (respingerea apocrifelor de către Victorin nu este, după părerea noastră, decât o supoziţie nefondată). Într-adevăr, ultimele capitole ale

---

[323] VP, p. 194.

[324] Ier. 43,6.

[325] Scriere intertestamentară a cărei dată este greu de precizat. Capitole întregi provin din mediul iudeu, altele au fost reelaborate sau pur şi simplu adăugate de creştini (8 şi 9). Redactarea finală poate fi situată către secolul al II-lea d.Cr. Vezi Ecrits intertesta- mentaires, t. I, Paris, 1987, pp. 1733-1767, intr., trad. şi note de J. Riaud.

scrierii (8 – 9) relatează întoarcerea profetului la Ierusalim, restaurarea cultului în templu, moartea sa, urmată de o înviere spectaculoasă şi, în fine, martiriul său (prin lapidare), la capătul activităţii de profeţire a venirii lui Cristos. Iată episodul care l-ar fi putut influenţa pe Victorin în alegerea mărturiilor eshatologice:

După ce Ieremia a rostit aceste cuvinte, stând în faţa altarului împreună cu Baruh şi Abimelec, s-a făcut ca unul care îşi dă sufletul. Baruh şi Abimelec au început să plângă şi să strige cu glas mare: „Ieremia, părintele nostru, ne-a părăsit, preotul lui Dumnezeu a plecat". Tot poporul a auzit plângerea lor şi toţi au alergat către ei şi l-au văzut pe Ieremia zăcând pe pământ, ca şi mort. Şi-au sfâşiat hainele, şi-au pus ţărână pe cap şi au plâns cu amar. S-au pregătit apoi să-l îngroape. Dar iată că un glas s-a auzit zicând: „Nu-l puneţi în groapă pe cel care este încă viu, căci sufletul se va întoarce din nou în trupul său". Auzind acest glas, ei nu I-au îngropat, ci au rămas lângă cortul său timp de trei zile. […] La capătul celor trei zile, sufletul i s-a întors în trup şi el a glăsuit în mijlocul tuturor (9, 7 – 13).

Foarte probabil, Victorin cunoştea această tradiţie care prezintă episodul învierii profetului şi pe care a valorificat-o în manieră proprie. Moartea prin lapidare era în perfectă consonanţă, dat fiind că cei doi martori eshatologici din capitolul 11 al Apocalipsei au avut aceeaşi soartă. Exegetul descoperă, se pare, în *Parai*. *Ier*., un scenariu analog celui de la sfârşitul veacurilor (aceasta rămâne, desigur, o supoziţie). Ca ultim argument, el citează un verset din Ieremia (1, 5): „Mai înainte de a fi în pântecele maicii tale te-am cunoscut, mai înainte de a veni pe lume te-am sfinţit şi te-am rânduit profet între neamuri" (11, 3). Acest verset îl înfăţişează pe Ieremia profet al neamurilor, fapt care are neîndoielnic legătură cu figura Anticristului-Nero, cel care va fi stăpânul neamurilor[326].

Martorii eshatologici apar pentru a treia oară în capitolul 14, simbolizaţi prin doi îngeri; primul vesteşte „credinţa cea veşnică", al doilea, pedepsirea Babilonului. Acest capitol menţionează de asemenea un al treilea înger, pe care Victorin însă îl ignoră. În capitolul 7, el vorbeşte în schimb de un singur martor eshatologic, înscriindu-se

---

[326] Ieremia apare ca profet eshatologic în 5 Ezdra 2,19, alături de Isaia, de această dată. 4 Ezdra datează de la sfârşitul secolului al II-lea; este deci foarte posibil ca Victorin să o fi cunoscut.

astfel pe linia tradiţiei reprezentate de *Oracolele sibiline* (cartea a II-a) şi de Commodian[327]. Profetul este simbolizat aici de un înger, fapt cu totul justificat de vreme ce Dumnezeu l-a păstrat pe alesul său în rai. În capitolul 11, exegetul respectă datele Apocalipsei, prezentând *doi* martori, care supravieţuiesc în propriile trupuri şi care sunt înzestraţi cu calităţi taumaturgice. În fine, al treilea simbol este identificat în capitolul 14. Aici nu mai este vorba de un singur *înger*, nici de doi profeţi, ci de *doi îngeri*. Metoda „repetiţiei" îi permite lui Victorin să reunească într-o singură secţiune simbolurile care apar dispersate în corpusul ioanic, dar care prezintă un minimum de trăsături comune.

Prin contrast cu coborârea martorilor din rai, Anticrist „se ridică din adânc" (*ascendisse bestiam de abysso*). În sprijinul acestui verset, exegetul alcătuieşte un mic dosar de mărturii din Iezechiel şi Pavel (Iez. 31, 3.4; 2 Tes. 2, 7 – 9; 2, 10 – 11). *De abysso* este o aluzie la mitul lui Nero şi deci, indirect, la stăpânirea romană. Anticristul-cezar „nu apare în virtutea propriei puteri sau a puterii tatălui său, ci din porunca lui Dumnezeu" (11, 4). Simbolurile Anticristului apar, în concepţia lui Victorin, în mai multe capitole: balaurul din Apocalipsă, cap. 12; fiara care se ridică din mare şi cea care se ridică din pământ (Apoc. 13); balaurul pe care stă marea desfrânată (Apoc. 17). Monografia tiranului eshatologic poate fi obţinută prin juxtapunerea celor câteva „portrete schiţă" simbolice, realizate de Duhul Sfânt, autorul divin al Apocalipsei. „Toate [fiarele] simbolizează forţele răului, dar fiecare dintre ele aduce o lumină aparte asupra forţelor care se dezlănţuie împotriva omenirii."[328]

Începutul domniei lui Anticrist este marcat printr-un eveniment bine determinat – momentul în care diavolul este aruncat pe pământ, eveniment care se va petrece „la sfârşitul celor trei ani şi şase luni din profeţia lui Ilie" (12, 6). Aşa se explică faptul că Anticristul „este slobozit din iad". Cel mai puternic simbol rămâne însă cel al „fiarei care se ridică din mare" (Apoc. 13), pe care Victorin îl dezvoltă recurgând la datele capitolului 17: „Cele şapte capete sunt şapte coline pe care

---

327 Carmen apologeticum, vs. 850 sq. Tradiţia unui singur profet eshatologic este de origine iudaică (Mal. 3, 23-24). Iustin face trimitere la aceasta în două rânduri, în Dialogul său (8, 4; 39, 1-2). Trifon susţine că Cristosul creştinilor nu se va arăta (dacă s-a născut deja), câtă vreme profetul Ilie nu va anunţa public venirea sa.

328 M. Dulaey, VP, p. 197.

«şade» femeia – adică, cetatea Romei. Aşadar, trebuie să înţelegem vremea în care este scrisă Apocalipsa şi că Domiţian era cezar în acea vreme. Or, înaintea lui a fost Titus, fratele lui, şi Vespasian, tatăl lor, Othon, Vitellius şi Galba. Aceştia sunt cei «cinci [care] au fost». «Unul este» împăratul sub care, după cum s-a spus, a fost scrisă Apocalipsa, anume Domiţian. «Celălalt încă nu a venit»: vorbeşte de Nerva; «şi când va veni, puţin trebuie să rămână»: el a avut doi ani întregi de domniei" (13, 2). Până aici se face identificarea celor „şapte capete" ale fiarei, care simbolizează Imperiul Roman: Titus, Vespasian, Othon, Vitellius, Galba, Domiţian, Nerva **329** . Urmează identificarea Anticristului însuşi cu cel de-al optulea împărat: *Et bestia quam ui*dişti *de septem est*, verset pe care M. Dulaey îl traduce: „Iar fiara pe care ai văzut-o este *în afara* numărului şapte", „deoarece, explică Victorin, Nero a domnit înaintea celor şapte regi". Astfel, Anticristul este identificat cu *Nero redivivus*, împărat roman care va lansa ofensiva „din Orient" (13, 2). El va trimite împotriva Romei zece regi (cele „zece coarne") din care trei vor fi învinşi, ceilalţi şapte trecând imediat de partea tiranului.

Lui Victorin îi este cunoscut scenariul anticristologic propus de Irineu (*Adu*. *haer*. 5, 25 – 30). În concepţia episcopului lyonez, Anticristul este, aşa cum am văzut, un împărat roman născut din tribul lui Dan, aşadar, un iudeu. Acest statut paradoxal al tiranului eshatologic nu pare să-l fi surprins prea tare pe polemist.

El trece peste acest detaliu cu o inocenţă dezarmantă. Contrar predecesorului său, Victorin încearcă să propună un scenariu cu o logică plauzibilă, recurgând la legenda lui *Nero redivivus*, a împăratului *roman*, dar care va reveni *din Orient*.

Exegetul ştie exact cum şi până la ce punct să invoce această legendă. Principala sa intenţie nu este de a prezenta amănunţit evenimentele eshatologice, ci de a desprinde sensul Scripturii. Înserarea legendei Anticristului clarifică o enigmă importantă legată de identitatea personajului, enigmă ce se reduce la următoarea întrebare: cum este posibil ca un împărat roman să fie recunoscut ca Mesia printre iudei? Iată explicaţia judicioasă şi coerentă a lui Victorin: „Unul din capetele fiarei era ca înjunghiat de moarte, dar rana ei cea de

---

329 Cf Or. sib. 4, 1-28.

moarte a fost vindecată (Apoc. 13, 3): este vorba despre Nero. Se ştie că acesta s-a rănit la gât, urmărit fiind de cavaleria trimisă de Senat. El este cel pe care Dumnezeu, după ce îl va învia, îl va trimite ca rege demn al celor demni de el, iudeii şi persecutorii lui Cristos, un Mesia binemeritat de persecutori şi iudei" (13, 3).

Nero, ca protopersecutor al Bisericii, se situează pe acelaşi plan cu iudeii, care, în ochii lui Victorin, l-au prigonit şi omorât pe Iisus. Pe de altă parte, tiranul va reveni pe pământ sub o falsă identitate, după ce va fi fost înviat. El moare în mod real, şi nu este „păstrat" până la plinirea vremii, aşa cum consideră Commodian. Victorin îi atribuie, în plus, caracterul de „amăgitor", indispensabil rolului de Anticrist. Iudeii vor recunoaşte caracterul său mesianic „dat fiind că el se va înfăţişa sub alt nume, având o viaţă nouă, pentru a trece drept Cristos. Daniel spune: «Şi nu va avea nicio aplecare spre vreunul din dumnezeii părinţilor lui sau spre pofta de femei sau spre oricare alt dumnezeu…» (Dan. 11, 37) **330**. Căci nu va putea înşela poporul tăierii împrejur, decât dacă se va arăta apărător al Legii. Cât despre sfinţi, chiar dacă va reuşi să-i înşele, el nu va putea să-i silească decât la un singur lucru: să primească tăierea împrejur. Se va face demn de crezare atât de mult, încât va fi numit de ei Cristos [Mesia]" (*ibidem*).

Anticrist va întreprinde astfel o triplă acţiune distructivă: asupra păgânilor, prin distrugerea Romei; asupra iudeilor, pe care îi va înşela pretinzând că este Mesia; şi asupra creştinilor, pe care îi va întoarce de la adevărata credinţă, impunându-le circumcizia. Potrivit interpretării lui Victorin, el va fi un avatar al lui Nero, dar un Nero pervers (viciosul de odinioară va deveni aproape un ascet înţelept), imposibil de recunoscut de cele trei categorii de victime.

Elemente importante din scenariul hermeneutic al pannonianului vor fi reluate de Commodian în poemele sale apologetice. În loc de concluzie, să îl citǎm din nou pe M. Dulaey care, după ce admite influenţa lui Irineu şi a lui Hipolit asupra anticristologiei lui Victorin, se grăbeşte să precizeze: „Cu toate acestea, există un punct în care exegetul nostru se îndepărtează de

---

330 Victorin urmează versiunea Septuagintei: „El nu va cunoaşte pofta pentru vreo femeie (Kai ev E7Xi0upi'a yuvaiKoţ oi) pf) 7tpovoT]0Ţj)", în timp ce versiunea ebraică prezintă sensul opus: „El va trăi în desfătare". Ieronim, va opta pentru acest al doilea sens, în Comentariul la cartea Daniel (11, 37-39).

predecesorii săi, şi anume interpretarea pe care o dă pasajului din Apoc. 17, 10 – 11, în care cei şapte regi sunt asimilaţi împăraţilor din secolul al II-lea, iar al optulea, lui Nero, identificat cu Anticristul [...]. Această exegeză este, probabil, opera lui Victorin; totul conduce la ideea că Victorin nu este un simplu martor al mitului întoarcerii lui Nero, ci că el a contribuit la acreditarea acestuia în Occident".

„Apocalipsa după Commodian".

Legenda neroniană apare de asemenea în operele lui Commodian, *Carmen apologeticum* şi *Institutiones*, având o deosebită importanţă, fiind integrată în trama scenariului anticristologic.

„Commodian, scrie Antonio Salvatore, editorul său italian, este poate cel mai enigmatic şi problematic scriitor al Antichităţii creştine." **331** într-adevăr, nu există nicio informaţie sigură în legătură cu viaţa şi opera sa. Cronologia oscilează între secolele al III-lea şi al V-lea. Nimeni nu poate susţine astăzi, cu argumente plauzibile, cea din urmă datare. Toate indiciile de ordin lingvistic, teologic şi istoric, converg spre ipoteza unui autor creştin african, probabil de origine siriacă, având legături incontestabile cu Italia de Nord, care a scris cele două opere fundamentale ale sale pe la mijlocul secolului al III-lea**332**. Numele său apare într-un poem acrostih de la sfârşitul cărţii a II-a a *Instrucţiunilor*. COMMODIANUS MENDICUS CHRISTI. Salvatore susţine teza potrivit căreia ar fi vorba de un personaj din anturajul lui Ciprian, dar unul foarte tânăr. Urmând lui Thraede, Danielou contestă această teză**333**. Jean-Michel Poinsotte

---

331 Commodiano, Cârme apologetico. introducere, editare, traducere, glosar şi index de A. Salvatore, Torino, 1977, p. 5. Vezi, de asemenea, ediţia lui J. Martin, CCL 128, 1960, pp. 73-113. Despre Commodian, A. Salvatore, „L'enigma di Commodiano. Considerazioni sullo scrittore, il suo ambiente e la sua epoca", în Vichiana, 3, 1974, pp. 50-81.

332 într-un foarte interesant articol, „L'Apocalypse selon Commodien", publicat în Revue des etudes latines, 74, 1996, pp. 270-281, J.-M. Poinsotte propune următoarea variantă: Commodian ar fi făcut parte dintr-o familie păgână de comercianţi sirieni din Gaza. Mai târziu, el pleacă spre vest, instalându-se la Aquileea, fapt care ar explica înrudirea operelor sale cu ale lui Victorin. Ulterior, fie în 238, când Aquileea a fost asediată de Maximin Tracul, fie în 251, când goţii traversează Dunărea ameninţând populaţiile care locuiau la marginea Imperiului, s-ar fi refugiat în nordul Africii.

333 Les origines du christianisme latin. Paris, 1978, pp. 93-111. Vezi de asemenea pp. 224-234.

propune o soluţie intermediară, lăsând deoparte problema spinoasă a grupului de *testimonia* scripturistice din *Carmen*…**334**. „Poemele lui Commodian relevă o cunoaştere intimă a operei lui Ciprian. Este evident un număr mare de împrumuturi, de asemănări tematice şi formale care trădează, dincolo de omagiul datorat unui autor recunoscut ca maestru spiritual, o identitate de concepţii doctrinare, de preocupări disciplinare şi pastorale, de comportament. Această identitate ne îndreptăţeşte să luăm în considerare mai curând apartenenţa la aceeaşi comunitate, decât o analogie a reacţiilor provocate de o aceeaşi situaţie în comunităţi diferite" (pp. 274 – 275).

În favoarea unei datări timpurii**335** sunt avansate următoarele argumente:

1) De ordin lingvistic şi teologic:

— Sensul non-tehnic al diferitelor cuvinte, cum ar fi: *senior*, *propheta*, *doctor*.

— Verbul *iudai zare* se referă strict la păgâni, nu la creştini;

— Verbul *timere* are conotaţie „ebraică" (*timere Deum*), împotriva căreia reacţionează Commodian;

— Substantivul *lex* are, şi el, sensul ebraic de „alianţă", şi nu cel de „lege" opusă harului, care apare la Pavel;

— Commodian nu cunoaşte cuvântul *baptizare* şi foloseşte vechiul *mergere* („cufunda");

— Absenţa termenului *paganus* pentru desemnarea păgânilor.

2) De ordin teologic:

Teologia lui Commodian reflectă teologia iudeo-creştină de la sfârşitul secolului al II-lea împotriva căreia vor lua poziţie Ciprian şi

---

d emonstrat însă că grupul de testimonia prezent la Commodian are, paradoxal, o formă mai veche decât cel de la Ciprian.

335 Alţi cercetători pledează pentru o datare târzie (jumătatea secolului al V-lea). De exemplu, P. Courcelle, „Commodicn et Ies invasions du Vc siecle", în REL 24, 1946, pp. 227-246, şi J.-P. Brisson, capitolul V al tezei sale, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine, Paris, 1958. în opinia lui Brisson, Commodian este un donatist de la jumătatea secolului al V-lea. Argumentele acestui grup de cercetători nu sunt convingătoare. Teza lor a fost contrazisă de J. Gage, „Commodien et le moment millenariste du IIIe siecle", în RHPR, 1961, pp. 355-378. Milenarismul constituie, într-adevăr, unul dintre cele mai puternice argumente în favoarea unei datări precoce. Rezultatele lui Gage au fost reluate, sistematizate şi îmbogăţite de M. Sordi.

Tertulian urmând lui Iustin şi lui Hipolit. Iată câteva trăsături ale acestei teologii:

— Monarhianism (transcendenţă absolută a lui Dumnezeu);
— Necunoaştere a teologiei Logosului;
— Viziune pesimistă asupra lumii actuale;
— Milenarism;
— *Nero redivivus*
— Poporul ascuns.

3) De ordin istoric:

Menţionarea unei invazii a goţilor, în secţiunea consacrată eshatologiei, constituie un argument decisiv pentru datarea poemului între anii 240 – 260.

Carmen apologeticum în capitolul extrem de dens, din *Origines du christianisme latin*, consacrat lui Commodian, Jean Danielou constată un paralelism aproape perfect între structura scrierii *Demonstratio apostolica* a lui Irineu şi cea din *Carmen apologeticum*: transcendenţa lui Dumnezeu; crearea îngerilor; căderea omului; istoria; venirea lui Cristos pe pământ; dosarul de *testimonia*; *ultima tempora* (după modelul ultimei secţiuni din *Adu*. *haer*.). Planul poemului este următorul:

1) w. 1-14: convertirea poetului;
2) w. 15 – 89: descrierea legii; îndemnul la convertire;
3) w. 90 – 130: expunerea doctrinei: despre caracterul incognoscibil al lui Dumnezeu;
4) w. 131-148: singurul subiect descriptibil: promissa de futuro;
5) w. 148 – 248: subterfugiile lui Satan; apariţia morţii;
6) w. 249 – 578: amplă antologie de testimonia;
7) w. 579 – 616: vanitas vanitatum; îndemn la convertire;
8) w. 617 – 672: demonstrarea divinităţii lui Cristos prin invocarea miracolelor;
9) w. 673 – 790: polemică antiiudaică şi antipăgână;
10) w. 791-804: cea dintâi înviere;
11) w. 805 – 940: cei „doi" anticrişti;
12) w. 941 – 988: poporul ascuns;
13) w. 989 – 1038: Judecata; sfârşitul veacurilor.

Versurile lui Commodian se adresează păgânilor atraşi de iudaism. Poetul nu se limitează la o expunere neutră a doctrinei creştine, ci *apără* doctrina de eventualele atacuri venite de pe

teritoriul iudaic, păgânii având o poziţie de judecători şi de adversari în acelaşi timp. Commodian speră să-i atragă, prezentându-le creştinismul în cel mai interesant mod cu putinţă şi, în acelaşi timp, generând în ei o reacţie de respingere a idolatriei. În paralel, acesta îi pune în gardă în faţa pericolului reprezentat de iudaism.

Se remarcă două idei puternic recurente: existenţa umană redusă la preocupările cotidiene de ordin material este lipsită de sens; existenţa îşi află împlinirea numai în descoperirea lui Iisus[336]. Aceste două idei sunt sprijinite de un ansamblu vast de citate în care păgânii apar ca „popor" privilegiat în raport cu iudeii: „Vedeţi deci voi cei ce călătoriţi încă pe marea îndoielilor, / Că, după cum spun Scripturile, neamurile au fost cele care au crezut mai întâi în Domnul/ Acum deci drept este să credeţi în Cel descoperit de Scripturi/ Şi nu în idolii cei deşerţi, cinstiţi zadarnic în locul Vieţii" (w. 433 – 436).

Păgânii trebuie să părăsească idolii, dar nu pentru a îmbrăţişa ulterior religia iudaică. Argumentul cel mai puternic rămâne exemplul personal, altfel spus, convertirea lui Commodian însuşi (w. 3 – 12):

Rătăceam neştiutor din loc în loc, în puterea speranţelor deşarte, / Iar nebunia tinereţii mă purta prin văzduh. / Eram mai uşor decât firul ierbii. / Aprins eram şi năvalnic în toate, / De parcă aş fi avut o sută de capete pe umeri. / Nemulţumit de acestea, puţin a lipsit să nu ajung un Marsus defăimător/ făcând descântece cu ierburi rele. / Dar, dau slavă lui Dumnezeu – şi limba mea nu-i poate mulţumi după cuviinţă – / Căci, până în sfârşit, El a luminat pe sărmanul ce se clătina. / M-am apropiat de cartea Legii care mi-a fost dată/ Căutând ce să învăţ; şi deodată s-a făcut lumină pentru mine.

Poemul lui Commodian este dominat de la un capăt la altul de tema stringenţei convertirii. Proaspătul botezat doreşte să-şi împărtăşească entuziasmul cititorilor săi, dar şi să-şi arate îngrijorarea pentru situaţia în care aceştia întârzie să ia decizia supremă. Nu este timp de pierdut, ne aflăm deja *în litore portus*, în apropierea sfârşitului lumii: „Trebuie, dar, să ne amintim neîntârziat de Acela/ Care ne-a promis darul vieţii după moarte/ Şi mai mult chiar, nemurirea/ Şi

---

[336] Vezi w. 579-616. Creştinismul reprezintă adevărata filozofie, deoarece oferă soluţiile existenţiale, contrar filozofiilor păgâne care nu au legătură directă cu problemele sufleteşti: Vergilius legitur. Cicero aut Terentius idem/Nil nisi corfaciunt, ceterum de uita siletur (w. 584-585).

bucuria vederii celor pe care ochiul nu le-a văzut vreodată" (w. 787 – 790).

Cutremur şi încântare, teamă şi bucurie, neliniște şi fericire. Cutremur, provocat de gândul unui eventual eşec al existenţei; dar şi fericirea care vine din anticiparea unei împliniri. Iată, pe scurt, cadrul teologic şi psihologic în care se înscrie secţiunea consacrată învierii şi venirii celor „doi" anticriști (w. 791 – 940), a cărei traducere o propunem în paginile următoare.

Datele textului

Secţiunea eshatologică a operei *Carmen apologeticum* este una dintre cele mai captivante din întreaga literatură patristică. În opinia lui Commodian, momentul în care vom primi „viaţa veşnică" este foarte aproape. El va fi însă precedat de o perioadă de conflicte violente. Primul semn eshatologic este reprezentat de „a şaptea persecuţie" împotriva creştinilor, întreruptă de invazia goţilor, conduşi de un rege cu nume apocaliptic, *rex Apollion* (v. 811; *cf*. Apoc. 9, 11). Acesta cucereşte Roma *cum multă milia gentis*, luând prizonieri senatorii, dar tratând „ca fraţi" (*ut fratres gaudio pleni*) pe creştini. Astfel, vechii persecutori îşi primesc răsplata. Sulpiciul lor durează cinci luni (*cf*. Apoc. 9, 10). După cinci luni, o nouă lovitură de teatru: un alt „Cyrus" se iveşte pe neaşteptate, *qui terreat hostes et liberet* înde *senatum* (v. 824). Acest împărat se întoarce pe pământ din „iad" (*ex infero redit*, v. 825), unde corpul său fusese „păstrat". Este vorba despre Nero, primul persecutor al creştinilor, răspunzător de moartea Apostolilor Petru şi Pavel (w. 829 – 830). Senatorii sunt înmărmuriţi în faţa unei asemenea apariţii şi îi recunosc lui Nero caracterul său divin. El va fi adorat nu numai de romani, ci şi de iudei.

Prima jumătate a celor şapte ani eshatologici va fi dominată de profeţiile lui Ilie. Nero va acţiona numai în a doua jumătate. Ilie propovăduieşte şi face minuni în Iudeea, aşadar, în partea orientală a Imperiului. El închide cerul, abătând secetă asupra pământului, preschimbă apele râurilor în sânge (*cf*. Apoc. 11). Nu lipseşte nici ciuma. Îngroziţi, iudeii îl acuză pe profet în faţa senatorilor, cerând moartea sa: *Incenduntque prins senatum consurgere în ira/et dicunt Heliam inamicum esse Romanis* (w. 849 – 850). La rândul lor, senatorii îl conving pe Nero, prin daruri şi rugăminţi, să-l ucidă pe profet, aducându-i învinuirea de trădare a religiei tradiţionale. Nero porunceşte ca profeţii (Commodian trece aici de la singular la plural;

cf. Apoc. 11) să fie aduşi *uehiculo publico* la Roma şi să fie „sacrificaţi" neîntârziat. Ulterior, el declanşează persecuţia împotriva Bisericii. Reacţia divină nu se lasă aşteptată: potrivit Apoc. 11, 13, a zecea parte a oraşului este distrusă şi sunt omorâţi şapte mii de oameni. Profeţii sunt ridicaţi în văzduh, printr-o minune dumnezeiască. Persecutorii nu sunt însă intimidaţi de aceasta, ci continuă nestingheriţi masacrul. Commodian spune că Dumnezeu le-a împietrit inimile, aşa cum făcuse odinioară cu Faraon. Nero ordonă expulzarea creştinilor din cetate şi pronunţă edicte anticreştine, susţinut de cei doi cezari. Credincioşii sunt urmăriţi *per mare*, *per terras*, *per insulas*, *atque latebras* (v. 883). După trei ani şi jumătate are loc o altă lovitură de teatru. Un *rex ab oriente* apare la graniţele Imperiului. Tiranul şi susţinătorii lui nu rămân nepedepsiţi. Armata victorioasă, alcătuită din perşi, mezi, caldeeni şi babilonieni, traversează Eufratul pedestru, dat fiind că fluviul va fi secat. Cei doi cezari, în frunte cu Nero, încearcă să reziste, dar regele oriental *mactatos uolucribus donat escam* (v. 912). Învingătorul este aclamat de soldaţii romani. Roma este cucerită, devastată, trecută prin foc şi sabie. Cetatea eternă dispare de pe faţa pământului[337].

Învingătorul se întoarce în Orient, unde este bine primit de iudei. Aici, *multă signa facit*, *ut illi credere possint* (v. 929). Dumnezeu intervine direct dezvăluind înşelăciunea printr-o profeţie. Iudeii îşi vin în fire în cele din urmă, îndreptând rugăciunile lor către *deus uerus* (v. 940).

Referitor la cea de-a doua parte a secţiunii eshatologice, Commodian mărturiseşte că s-a inspirat din anumite scrieri esoterice

---

337 Vezi Oracolele sibiline 5, 167-178, una dintre sursele lui Commodian: „O, cetate ticăloasă, lâncezindă şi nelegiuită, tu, care, dintre toate, ai cea mai crudă soartă! Ruşinează-te, cetate necurată a pământului latin, Menadă, prietena viperelor, ca o văduvă vei sta pe colinele tale, iar apele Tibrului vor plânge peste tine, soaţa lui cea ucigaşă, cea cu inimă nelegiuită! Nu ai cunoscut puterea lui Dumnezeu şi cele ce ţi-au fost rânduite de acesta, ci aşa grăiai: «Nu este nimeni afară de mine şi nimeni nu mă va învinge». Dar, iată că pe tine şi pe toţi ai tăi Dumnezeu cel veşnic are să vă piardă şi nu va rămâne pe faţa pământului nici cea mai mică urmă a vieţii tale de odinioară, când îl slăveai pe Dumnezeul cel veşnic. Rămâi, dar, singură, o, ucigaşo, învăluită în văpaia focului! Te du în Iad, locuieşte Tartarul, tărâm al ucigaşilor!". Despre sfârşitul Romei, vezi, de asemenea, Or. sib. 3, v. 52; 3, w. 356-359; imprecaţia împotriva Romei, cf. Or. sib. 5, w. 228-256.

(*secreta*, v. 936). Este vorba de tradiţia iudaică a „triburilor pierdute”**338**. Cu puţin înaintea sfârşitului lumii, Dumnezeu va descoperi cele nouă triburi şi jumătate, deportate odinioară de asirieni. Acestea au fost păstrate de Dumnezeu într-o stare deosebită: fiii nu îşi sfârşesc zilele înaintea părinţilor; moartea nu îi întristează deloc, căci ea anunţă apropiata înviere; se hrănesc numai cu vegetale şi nu se îmbolnăvesc niciodată, dat fiind că duc o viaţă cumpătată. Singurele lor boli sunt moartea şi munca (*mors et labor*, v. 958).

Întoarcerea lor pe pământul Iudeii este o sărbătoare de dimensiuni cosmice**339**: iarba înverzeşte înaintea picioarelor lor; pretutindeni izvorăsc pâraie cu apă limpede; norii se opresc deasupra capetelor lor, ferindu-i de arşiţa soarelui; munţii se apleacă şi se fac câmpii; un înger al lui Dumnezeu îi călăuzeşte de-a lungul întregii lor călătorii. Marşul lor are şi o dimensiune militară**340**. Duşmanii întâlniţi în cale sunt pur şi simplu sfărâmaţi; oraşele distruse, devastate. Toate acestea cu îngăduinţa lui Dumnezeu (w. 941 – 988).

Înainte ca oştirea sfinţilor să intre în Ierusalim, tiranul care l-a învins pe Nero fuge către nord. Este prins şi aruncat într-un iaz (*stagnum*) împreună cu profetul său mincinos, îndurând aici „pedeapsa focului” (*ignea poenă*). Ceilalţi conducători vor deveni sclavi ai poporului sfânt. Această confruntare umană constituie preludiul Judecăţii universale. Soarele, stelele, fulgerele, tunetele, toate fenomenele dezlănţuite vor participa la pedepsirea necredincioşilor. Creştinii, atât cei vii, cât şi cei morţi, vor fi ridicaţi pe norii cerului, de unde vor asista la judecarea celorlalţi. Calamităţile eshatologice vor

---

m ai multe detalii, cf. Anexa 1, „«Poporul cel sfânt ascuns» din scrierile lui Commodian şi tradiţia iudaică a celor zece triburi dispărute".

339 Este scenariul absolut al credinţei milenariste: instaurarea raiului pământesc pentru o perioadă de o mie de ani, înaintea sfârşitului definitiv al istoriei.

340 Salvatore reliefează mai multe puncte comune, foarte semnificative, între Carm. apoi. şi Regula războiului de la Qumran. 1 Qm 1, 4-5: duşmanul care vine din Nord; 1 Qm 12, 10-14: prăzile de aur şi de argint; 1 Qm 17, 6-8: prezenţa îngerului care îndrumă armata victorioasă. Salvatore consideră că în cazul lui Commodian, „non c'e dubbio che l'Anticristo orientale sia una incarnazione di Belial" (Carm..., p. 217). Cu toate acestea, nimic nu justifică o atare afirmaţie. De altfel, singurul argument adus de Salvatore este faptul că Anticristul şi profetul său vor fi aruncaţi în stagnum igneum (v. 985). într-adevăr, ei vor fi pedepsiţi asemenea diavolului, dar aceasta nu înseamnă că Anticrist este diavolul însuşi.

dura şapte luni. Singur, poporul celor drepţi va continua să trăiască pe pământul înnoit (w. 989 – 1038).

Comentariu

Fragmentul este de o mare bogăţie. Un comentariu exhaustiv ar trebui să se desfăşoare în cel puţin patru direcţii: cadrul general al epocii; aluziile la Apocalipsa lui Ioan; tradiţia lui *Nero redivivus* –, scrierile apocrife din care se inspiră mai ales ultimele o sută de versuri. Comentariul nostru se conformează scopului cu mult mai modest impus de subiectul tratat. Ne propunem, în cele ce urmează, să urmărim variaţiile şi sensul mitului Anticristului, încercând să găsim o explicaţie plauzibilă problemei controversate a celor „doi anticrişti".

Remarcăm cu surprindere, întâi de toate, complicitatea, simpatia şi încrederea care există între Nero şi senat. Acestea contrazic în mod flagrant informaţiile pe care le avem despre Nero personaj istoric, aflat, de la un anumit moment, în conflict deschis cu corpul senatorial. Contradicţia nu poate fi explicată decât printr-o reinterpretare a legendei lui *Nero redivivus* într-un context istoric bine determinat, care trebuie să fie cel contemporan lui Commodian. Altfel spus, ştiind că între Nero, împăratul primului secol, şi senatul epocii respective relaţiile de cordialitate erau imposibil de imaginat, mai ales de la un anumit moment, suntem nevoiţi să presupunem că, sub masca mitică a lui Nero, se ascunde în realitate un alt personaj istoric.

Decriptarea istorică a textului nostru a fost făcută de Marta Sordi – ulterior lui Jean Gage – într-un studiu intitulat „Dionigi d'Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo" 2. Rezultatele cercetătoarei italiene au fost ulterior reluate şi îmbogăţite de editorul lui Commodian, A. Salvatore. În monografia sa despre Anticrist, Bernard McGinn îşi exprimă scepticismul faţă de o validitate absolută a tezei propuse de Sordi. În opinia noastră, lectura din perspectivă istorică este singura care poate salva coerenţa şi logica pasajului referitor la *Nero aliat al senatului roman*. Drept urmare, considerăm perfect valabilă teza propusă pentru prima oară de J. Gage şi reluată ulterior de Sordi şi Salvatore[341].

Primul semn al sfârşitului este reprezentat de cea de-a şaptea

---

[341] Cei trei cercetători ar fi putut insista mai mult asupra disensiunilor existente între Nero, personaj istoric, şi senat, pentru a-şi putea justifica mai bine demersul lor.

persecuţie împotriva creştinilor. Potrivit tradiţiei, ar fi vorba de persecuţia lui Decius, ulterioară celor declanşate sau favorizate de Nero, Domiţian, Traian, Marcus Aurelius, Septimius Sever şi Maximin Tracul. Către sfârşitul domniei lui Decius (250) are loc invazia goţilor, încă necreştini, conduşi de prinţul Kniva. Commodian dovedeşte mare simpatie pentru goţi; îi prezintă în dublă manieră: prieteni ai creştinilor şi inamici ai senatorilor. Aceştia din urmă sunt pedepsiţi de invadatori pentru persecutarea creştinilor de-a lungul secolelor. Într-adevăr, tagma senatorială a colaborat cu Decius care a creat, se pare, un guvern civil alături de guvernul militar şi l-a secondat în politica sa anticreştină.

Situaţia se schimbă radical în momentul urcării pe tron a lui Valerian, în 253, ulterior domniei efemere a lui Trebonianus Gallus. Valerian aparţinea ordinului senatorial şi deţinuse funcţia de *cenzor* în timpul domniei lui Decius. În opinia cercetătorilor Gage, Sordi şi Salvatore, evenimentele descrise în ultima parte a poemului *Carmen*… corespund celor petrecute între 253 şi 260, în timpul „septenatului" lui Valerian.

Din cei şapte ani ai acestei domnii, doar ultimii trei ani şi jumătate sunt marcaţi de persecuţiile anticreştine. Conform unei scrisori adresate de episcopul Denys de Alexandria lui Hermmon, menţionată de Eusebiu în *H.E.* (7, 10, 3), aflăm că prima parte a domniei lui Valerian a fost favorabilă creştinilor, iar „casa sa era totdeauna plină de credincioşi, ca şi o Biserică". După 256, schimbarea este radicală. În viziunea lui Commodian însă, întreaga domnie stă sub semnul catastrofalului, persecuţiile încununând, într-o anumită măsură, seria calamităţilor naturale care s-au abătut asupra imperiului: secetă, foamete, ciumă**342**.

Un alt punct litigios pentru comentatori îl reprezintă versurile 823 – 824, în care primul Anticrist este numit simbolic „Cyrus": *exurgit interea sub ipso tempore Cyrus/qui terreat hostes et liberet* înde *senatum*. Martin corectează lecţiunea manuscrisului şi propune „Syrus"**343**, afirmând că numele „Cyrus" nu poate avea niciun sens în

---

342 Atmosfera este similară celei descrise în Or. sib. Cf. mărturiile lui Ciprian, în De mortalitate şi Ad Demetrianum, passim.

343 într-adevăr, în cartea a IV-a a Oracolelor sibiline este vorba despre un „conducător roman" care va veni din „Siria" şi care va „trece prin foc templul

context. Salvatore susţine, în schimb, că soluţia lui Martin, departe de a limpezi lucrurile, le complică mai mult. Ipoteza unei origini siriace a primului Anticrist contrazice afirmaţiile versurilor 829 – 830, potrivit cărora acesta *ex infero redit* şi *redit ex locis apocryphis*. Dacă lucrurile ar sta în felul acesta, opoziţia între primul Anticrist, occidental, şi al doilea, *ab oriente*, ar dispărea pur şi simplu. Salvatore păstrează deci lecţiunea „Cyrus", justificând validitatea acesteia astfel: poemul lui Commodian se adresează în primul rând, dar nu exclusiv, păgânilor *iudaizanţi*, adică acelor păgâni care dovedesc o bună cunoaştere a tradiţiei şi istoriei iudaice. În consecinţă, aceştia trebuie să ştie că pentru iudei Cyrus este simbolul regelui eliberator al lui Israel din captivitatea babiloniană **344** . Valerian-Afero *redivivus* este, de asemenea, văzut ca un „nou Cyrus", dat fiind că reînvie speranţele evreilor. De altfel, Commodian dă de înţeles fără echivoc că domnia acestuia este favorabilă nu numai păgânilor, ci şi iudeilor.

Nero este caracterizat drept „persecutor". El a declanşat prima persecuţie împotriva creştinilor şi, acuzaţie extrem de gravă, din ordinul său au fost ucişi

Apostolii Petru şi Pavel: *qui Petrum et Paulum prins puniuit* în *urbem* (v. 828). Activitatea nefastă care debutează în timpul primei sale existenţe se continuă, la sfârşitul lumii, atunci când, tot din ordinul său, vor fi omorâţi cei doi martori menţionaţi în capitolul 11 al Apocalipsei. Asupra acestui punct, apologetul ezită, vorbind când de un singur profet eshatologie (Ilie**345**), când de un tandem de profeţi (începând cu versul 856).

În opinia Martei Sordi, Ilie ar simboliza aici un personaj real, respectiv, senatorul creştin Astyrius, de care Eusebiu vorbeşte într-un fragment din cartea a VII-a a *H.E.* (16 – 17):

Acesta era membru al Senatului Romei, prieten al împăraţilor şi cunoscut printre toţi pentru originea sa nobilă şi pentru bogăţia sa. El se afla lângă martir [Marin] atunci când s-a săvârşit. A luat trupul

---

Solymes", „va masacra mulţime de oameni şi va preface în ruine ţinutul iudeilor" (IV, w. 125-127).

344 Is. 41,2-4.25; 44,28; 45,1. El este menţionat cu discreţie în anumite scrieri apocaliptice iudaice, cum ar fi. Or. sib. (III, w. 286-287).

345 Un singur martor eshatologie apare, de asemenea, la Victorin, Com. Ap., cap. 7. Cf. cele spuse mai sus.

neînsufleţit pe umerii săi, l-a aşezat pe un veşmânt strălucitor şi de mare preţ şi l-a luat cu sine; apoi, punându-l în acoperământ bogat, l-a aşezat în mormânt după cuviinţă. Cei care l-au cunoscut pe acest om şi care au ajuns până în zilele noastre povestesc nenumărate alte lucruri pe măsura minunii pe care o înfăţişăm aici. În Cezareea lui Filip, pe care fenicienii o numesc Pancas, se spune că se află nişte râuri care izvorăsc de la picioarele muntelui numit Panios, şi că de aici izvorăşte şi Iordanul. Într-o anumită zi de sărbătoare este aruncată în apele râului o victimă jertfită; aceasta, prin puterea diavolului se face, în mod miraculos, nevăzută, iar acest fapt este un spectacol uimitor pentru cei care sunt de faţă. Astyrius asista într-o zi la această acţiune şi, văzând numărul mare al celor care erau uimiţi de acest fapt, a fost cuprins de milă pentru greşeala lor; atunci ridicându-şi ochii spre cer, l-a rugat, prin Cristos, pe Dumnezeul stăpânitor să dea în vileag pe demonul înşelător şi să pună capăt înşelării oamenilor. Se spune că, în timp ce se ruga cerând aceasta, victima a ieşit pe neaşteptate la suprafaţa apelor, iar minunea nu s-a mai petrecut pentru ei şi nicio minune nu s-a mai petrecut vreodată în acel loc[346].

Eusebiu datează evenimentul în timpul domniei lui Gallian (260 – 268), afirmând totodată că Astyrius „era drag împăraţilor" (la plural, deci). Dar cum Gallian a domnit singur după ce Valerian a fost prins de perşi, în 260, episodul în cauză trebuie fixat cu câtva timp înainte, între 235 şi 257, adică în perioada domniei comune a celor doi împăraţi, perioadă caracterizată de o anumită bunăvoinţă faţă de creştini. În opinia Martei Sordi, minunea împlinită prin rugăciunea lui Astyrius este o replică a minunii lui Ilie din 3 Rg. 18[347]. Această ipoteză pare plauzibilă, dat fiind că celebritatea lui Astyrius depăşise graniţele Palestinei ajungând, de exemplu, până în Alexandria (inclusiv la Denys). În plus, dacă nu ar fi avut în minte un anumit personaj istoric, nu înţelegem pentru care motiv Commodian şi-ar fi luat libertatea să modifice scenariul eshatologie furnizat de Apocalipsă, pe care, de altfel, se străduieşte să o respecte pe cât este posibil[348]. Dovadă este faptul că imediat după sfârşitul episodului taumaturgic, avându-l

---

346 Eusebiu al Cezareii, H.E., text grec, trad. fr. şi note de G. Bardy, Paris, 1983-1987.

347 M. Sordi, „Dionigi d'Alessandria, Commodiano...", pp. 140-141.

348 Probabil, tot sub influenţa comentariului lui Victorin (cap. 7).

protagonist pe Ilie-Astyrius, el trece imediat la plural (v. 858).

Moartea profetului/profeţilor este cerută în faţa senatului de către iudei *precibus et donis iniquis* (v. 852). Senatorii susţin că Ilie reprezintă o ameninţare pentru cultul tradiţional. În ceea ce-i priveşte, iudeii invocă subminarea autorităţii Romei. Nero declanşează şi continuă persecuţia fără a ţine seama de avertismentul divin: distrugerea celei de-a zecea părţi a Cetăţii şi ridicarea la cer a trupurilor profeţilor ucişi. El are alături doi cezari, pe care Sordi îi identifică cu Gallian şi Salonin, cosemnatari ai edictelor în cauză (în 257).

Domnia primului Anticrist – păgân, proiudeu şi anticreştin – este brusc întreruptă de apariţia unui *rex ab oriente*, probabil regele Persiei, Sapor I, dacă admitem interpretarea istorică. Trimiterile concrete ale lui Commodian par a se încheia aici, restul poemului inspirându-se din diverse tradiţii teologico-literare. Ca şi predecesorul şi adversarul său occidental, Anticristul oriental va acţiona iniţial pozitiv, deşi nu lipsit de o anumită ambiguitate. Apele Eufratului vor seca în faţa trupelor sale; marşul său către Occident va fi însoţit de tot felul de nenorociri: *hinc lues*, *hinc bella*, *hinc fames*, *hinc nuntia dura* (v. 899) şi de semne de rău augur: *uidebitur et tune ignea cvadriga per astral ut facula currens*, *nuntiet ut gentibus ignem* (w. 903 – 904).

Nero redux şi cei doi cezari vor fi ucişi în luptă de noul Anticrist. În Cartea lui Daniel, 7, 24, se vorbea de opoziţia manifestată de trei din cei zece regi faţă de domnia „cornului cel mic". Aici, protagoniştii au în mod evident o semnificaţie pozitivă. În ceea ce-l priveşte pe Commodian, lucrurile se desfăşoară în direcţie opusă, cei trei împăraţi, Nero şi cezarii, primind prin moarte pedeapsa binemeritată.

Răzbunarea însă nu se încheie cu uciderea primului, Anticrist", ea se continuă cu distrugerea „Cetăţii eterne"[349]: *luget în* aeternum *quae se iactabat aeterna/ cuius et tyranni i-am tune iudicantur a Summo* (w. 923 – 924). Revenit în Orient, mai exact în Iudeea, regele oriental joacă rolul lui Anticrist. Prin diferite *signa*, el reuşeşte să se impună iudeilor ca adevăratul Mesia, calitate care-i lipsea primului tiran. Relaţia de complementaritate dintre cele două personaje este

---

[349] Referitor la această temă, vezi opera fundamentală a lui F. Paschoud, Roma aeterna, Neuchâtel, 1967.

subliniată chiar de Commodian la sfârşitul episodului:

Nobis Nero factus Antihristus, *iile Iudaeis*
Isti duo semper prophetaie sunt în ultima fine.
Urbisperditio Nero est, *hic terrae totius* (w. 933 – 935) **350**.

Este momentul să ne întrebăm care este veritabilul Anticrist al lui Commodian şi care este funcţia sa teologică sau ideologică. Am văzut că autorul scrierii *Carmen*… foloseşte termenul de Anticrist atât pentru Nero, cât şi pentru regele care vine din Orient. Cu toate acestea, dacă privim descrierea acestor personaje prin intermediul „portretului-robot" al Anticristului tradiţional (din scrierile lui Irineu şi Hipolit), observăm diferenţe notabile.

Mai întâi, *Nero redivivus* nu are o dimensiune cristologică fundamentală, mai precis, o *dimensiune mesianică*. Activitatea sa se „limitează", ca să spunem aşa, la exterminarea creştinilor, sub presiunea iudeilor şi a senatului, dar nicăieri în text nu apare vreo cât de mică informaţie referitoare la pretenţiile sale de Mesia. Se spune, într-adevăr, la un moment dat, că senatorii, surprinşi de apariţia sa neaşteptată, *quasi deum esse putabunt* (v. 832), dar din punctul de vedere al iudeilor, Nero *nu este decât un împărat străin*, *care le face jocul*. Trebuie, apoi, să ţinem cont de faptul că, în scurta sa concluzie, Commodian, îşi numeşte eroul. Anticristul pentru noi" (*nobis*) (v. 933). La cine se referă poetul când scrie *nobis*? La creştini sau la păgâni? Commodian este creştin, iar creştinii sunt victimele lui Nero, deci acest *nobis* s-ar putea referi la creştini. Din păcate, există două argumente semnificative care contrazic această identificare: faptul că poemul se adresează mai întâi *păgânilor iudaizanţi* şi, de asemenea, afirmaţia: *Urbis perditio Nero est* (v. 935), care apare două versuri mai departe. Distrugerea „Cetăţii eterne" (*aeterna Roma*) nu poate avea o semnificaţie gravă, cu adevărat apocaliptică, decât în ochii păgânilor. De aici putem deduce că acest *nobis* se referă strict la „păgâni", categorie din care Commodian *făcea parte odinioară şi cu care se identifică* aici, ca şi în alte locuri, printr-un fel de *cap*taţi-o *beneuolentiae* disperată. Prin această complicitate, nu doar retorică, poetul include în grupul victimelor lui Nero toţi păgânii rămaşi „fără

---

350 „Pentru noi Anticristul a fost Nero, pentru iudei, acesta; / Ei doi sunt pentru totdeauna vestitorii vremurilor de pe urmă: / Nero este ruina Romei, acela [Anticristul], ruina întregului pământ."

cetate". Cuvântul *nobis* ţine deci de strategia convertirii.

Acum, după ce am văzut că *nobis* se referă la păgâni, este firesc să ne întrebăm ce anume ar putea să însemne cuvântul, Anticrist" din versul citat, pentru un păgân? Teologic vorbind, absolut nimic. Atunci când poetul afirmă că *nobis Nero factus Antihristus*, el atribuie termenului un sens metaforic, a cărui semnificaţie este cea strictă, de „tiran eshatologic", de distrugător al „Cetăţii eterne", fapt confirmat de toate datele poemului, care trimit la Nero. Tiranul ucide profeţii, persecută creştinii şi provoacă un război catastrofal care culminează cu ştergerea Romei de pe faţa pământului. Aceste acte, oricât de sângeroase ar fi, nu conduc totuşi la legitimarea titlului teologic de Anticrist".

Singurul adevărat Anticrist din *Carmen* este acest *rex ab oriente*, persanul care *immortalem esse se dicit* (v. 932) în faţa iudeilor şi care este vădit ca impostor chiar de Dumnezeu. El *multă signa facit, ut illi* (*Iudei*) *credere possint/ ad seducendos cos* [*iudaeos*] *quoniam est missus iniquus* (w. 929 – 930). El va provoca războiul eshatologic, care va fi urmat de împărăţia de o mie de ani a „poporului ascuns". Va fi aruncat, împreună cu profetul său mincinos, în „iezerul de foc", aşa cum precizează Apocalipsa 19, 20.

Dar, dacă lucrurile stau în felul acesta, ce sens ar putea avea introducerea legendei lui Nero („anticristul" păgân) în trama anticristologică? Mai întâi, trebuie spus că din legenda în cauză, Commodian reţine doar câteva elemente, utile discursului său, ca, de pildă, caracterul tiranic şi atitudinea anticreştină. Imoralitatea, cabotinajul şi desfrâul sunt intenţionat lăsate deoparte. Nero devine un personaj disuasiv pentru păgânii iudaizanţi, deoarece campania dusă împotriva creştinilor şi care va avea drept consecinţă directă anihilarea Romei, se va face *la instigarea iudeilor*. Drept urmare, iudeii sunt cei care se află la originea distrugerii capitalei şi, în ultimă instanţă, a Imperiului. Demersul anticristologic al lui Commodian se înscrie în aceeaşi strategie de convertire şi de disuasiune dezvoltată de-a lungul întregului poem. Pe de o parte, păgânii atraşi de iudaism sunt avertizaţi împotriva riscurilor unei atare „mezalianţe". În acelaşi timp, ei sunt somaţi să părăsească neîntârziat religia lor idolatră. Cititorul are în faţă trei opţiuni: păgânismul idolatru, iudaismul înşelător şi creştinismul soteriologic. Primele două sunt opţiunile anticristologice exprimate simbolic prin două personaje malefice: Nero

„Anticristul" păgân şi regele persan, Anticristul oriental, Anticristul în sensul teologic al cuvântului. Nu rămâne decât cea din urmă, singura salvatoare, fiind singura cristologică.

Instructiones 41

În acrostihul 41 al *Instructiones*[351] apare o versiune sintetică a mitului Anticristului:

1 Dixit Esaias: *Hic homo, qui commouit orbem Et reges totidem, sub quo fiet terra deşerta. Audite, quoniam propheta de illo predixit; Nihil ego conposite dixi, sed lege legendo. 5 Turn scilicet mundus finitur, cum iile parebit Et tres imperantes ipse deuicerit orbe1. Cum fuerit autem Nero de inferno luatus, Helias ueniet prins signare dilectus, Rex quam sub fine redit et artatio toată. „În septem annis tremebit undique terra, Sed medium tempus Helias, medium Nero tenebit. Tune Babylon meretrix incinefacta fauilla. Înde ad Hierusalem perget, victorque Latinus.*

Tune dicit: „*Ego sum Christus, quem semper oratis*" *15 Et quidem contaudant illum primitiul decepţi. Multă signa facit quoniam cuius pseudopropheta. Praesertim, ut credant illi, loquetur imago; Omnipotens trebuit, ut spiritalis era dat*[352]. *Recapitulantes scripturas ex eo Iudaei 20 Exclamam panter ad Excelsumsese deceptos.*

(Isaia spune[353]: „Iată omul care face să se cutremure întreaga lume şi regii deopotrivă, iar pământul sub el se va face pustiu".

Ascultaţi, căci un profet a vestit despre el;

Nimic nu este neadevăr în cuvintele mele, temei au cele scrise în Lege.

Este limpede că lumea se va sfârşi atunci când va veni acesta

Şi va învinge cu totul, el singur, trei stăpâni ai pământului[354].

Însă, când Nero se va arăta din iad.

---

[351] în comentariul său la Instructiones, J.-M. Poinsotte notează: „Pentru a-şi arăta solidaritatea cu fraţii săi încă păgâni, pentru a-i încuraja să părăsească falşii dumnezei, să iasă din întunericul greşelii la lumina revelaţiei, în sfârşit, pentru a arăta că vorbeşte în cunoştinţă de cauză, poetul aminteşte de nouă ori trecutul său de idolatru, adesea în locuri importante din Instr. şi din Carm. în Instr.: 1 7, 20-21; 1,8, 1-2; 1, 26, 8.24; 1, 33, 2. în Carm. w. 1-14; 83-84; 765".

[352] Commodian scrie (şi probabil pronunţă) Antechrist, şi nu Ant/christ. Ca dovadă, acrostihul prezentat, al cărui titlu exact este De Anteccristo tempore.

[353] Cf. Is. 14,16-17.

[354] Dan. 7, 24.

Ilie va veni şi-i va pecetlui cu semn pe cei a ieşi, înainte
De întoarcerea regelui din sfârşit, şi de urgia întregii lumi.
Vreme de şapte ani, pământul va tremura din toate părţile.
Dar o jumătate de vreme, va stăpâni Ilie, cealaltă jumătate, Nero.
Atunci desfrânata Babilon va fi scânteie şi cenuşă.
Apoi, peste Ierusalim va păşi învingătorul latin.
Zicând deci: „Eu sunt Cristos, cel căruia neîncetat vă rugaţi".
Şi, de bună seamă, întâii născuţi îl vor copleşi de laude, înşelaţi.
Din pricină că profetul său cel mincinos va face nenumărate minuni.
Şi mai ales, pentru ca ei să creadă în el, chipul său va grăi.
Cel Atotputernic îi va îngădui să ucidă sfinţii.
Atunci, citind Scripturile cu de-amănuntul, iudeii
Vor striga într-un glas către Cel Preaînalt că au fost înşelaţi.)

Dacă în *Carmen*… adevăratul Anticrist este regele venit *ab oriente*, aici, confuzia între Nero şi Anticrist pare totală. Altfel spus, cei doi Anticriști din *Carmen*… – unul, în sens metaforic, celălalt, în sens teologic – lasă locul *unui singur Anticrist* în *Instr*. 41, dar unul cu două feţe. Majoritatea editorilor şi comentatorilor văd lucrurile în felul acesta. După modelul lui Brewer, Poinssote propune o altă grilă de lectură, identificând schema binară din *Carmen*… şi în acrostihul citat mai devreme: „Suntem tentaţi să credem că versurile 7 şi 11 relatează un episod autonom – introdus cu abilitate prin conjuncţia *autem* – referitor la începutul activităţii Anticristului, al cărei element determinant îl constituie. Există, aşadar, în *Instructiones* un singur Anticrist, aşa cum indică şi titlul, şi acest Anticrist nu este *Nero redivivus*". În consecinţă, versurile 7 – 11 constituie o paranteză consacrată lui Nero, în calitate de precursor al „Latinului"[355], în timp ce restul poemului vorbeşte de Anticristul *principal*. În realitate, cele două moduri de înţelegere ale acrostihului 41 nu sunt opuse, ci complementare. Teza susţinută de Brewer şi Poinsotte are totuşi meritul de a arăta că există, la Commodian, o viziune coerentă a eshatologiei; scenariul sfârşitului lumii prezentat în *Instructiones* fiind în perfectă concordanţă cu cel din *Carmen apologeticum*[356].

---

[355] Care trimite, probabil, la Lateinos, unul dintre posibilele nume ale Anticristului, în consonanţă cu cele spuse de Irineu (V 30, 3) şi Hipolit, Christ. 49.

[356] Mai rămâne de rezolvat problema lui Latinus din versul 14. în opinia lui J.-M

În privinţa anticristologiei autorului nostru, cel mai simplu ar fi să presupunem nu unul, ci două modele alternative. Primul (sintetic), reprodus în acrostihul 41, prezent de asemenea în comentariul lui Victorin, propune un Anticrist-Afero *redivivus*. împăratul roman revine pe pământ *de inferno luatus*, declanşează ultima persecuţie împotriva creştinilor, distruge Roma şi intră învingător în Ierusalim. Iudeii recunosc în el pe adevăratul Mesia, dând crezare semnelor şi minunilor săvârşite de pseudoprofetul său. Cel de-al doilea model (analitic), prezentat în *Carmen*… propune doi tirani eshatologici, dintre care primul este identificat cu *Nero seruatus*, iar cel de-al doilea, cu un *rex ab oriente*\ activitatea celui dintâi se desfăşoară în Occident, a celuilalt, la scară universală. Cum se explică această alternanţă a modelelor? În *Instr*., genul acrostihului îi impune lui Commodian o concizie maximă. Aşadar, el va prezenta modelul sintetic, întâlnit la Victorin, dar în manieră diferită. În *Carmen*, în schimb, el face apel la modelul analitic, dat fiind că celălalt model se dovedeşte ineficient. De ce? Mai întâi, trebuie avută în vedere intenţia apologetului de a strecura în versuri realitatea istorică, definită, din perspectiva creştinilor, de o persecuţie violentă. Dar, pentru ca această realitate să poată fi reflectată în poem, autorul trebuie să inventeze un persecutor *credibil*, adică un personaj care să îmbine toate trăsăturile împăratului roman.

Legenda neroniană oferă cadrul ideal pentru un asemenea demers. Nero-Valerian nu poate fi totuşi identificat cu Anticristul, pentru simplul motiv că tradiţia susţine originea iudaică a tiranului eshatologic. În acest punct atingem cel de-al doilea aspect al problemei. Victorin, după cum am văzut deja, rezolvă paradoxul, involuntar creat de Irineu (Anticristul = un împărat *roman din tribul lui Dan*), insistând asupra faptului că *Nero redivivus* nu va fi recunoscut ca

---

Poinsotte, Commodian ar face aluzie în acest vers la Adu. haer. V 30, 3. Importanţa acestui pasaj irineic nu trebuie exagerată. Dacă episcopul de Lyon propune în lucrarea sa o listă de nume posibile pentru Anticrist, nu o face decât pentru a o respinge în cele din urmă, afirmând că adevăratul nume al acestuia va fi descoperit de însuşi Dumnezeu la vremea potrivită. în orice caz, el înclină mai mult către varianta Teitanos, insistând pentru ortografia greacă a numelui; Lateinos nu îl atrage prea mult. Dimpotrivă, Lateinos parc preferat de Hipolit (Christ. 49). Nimic nu dovedeşte totuşi că Latinus de la Commodian ar fi altceva decât un simplu adjectiv desemnând etnia împăratului.

atare de generaţia de la sfârşitul istoriei, şi că va trece, în ochii iudeilor, drept rege al Iudeii. În ciuda faptului că nu există argumente hotărâtoare şi incontestabile în acest sens, este foarte probabil ca autorul poemului *Carmen*… să fi cunoscut *Comentariul la Apocalipsă* al episcopului de Poetovio[357]. În acest caz, motivul celor „doi anticriști", dintre care unul este identificat cu Nero, trimite indirect la motivul celor „doi Nero", unul istoric, celălalt, eshatologic, din comentariul pannonianului.

„Metamorfoza" lui Lactanţiu în viziunea lui Lactanţiu, Nero este întruchiparea „protopersecutorului", cel care inaugurează seria împăraţilor aspru pedepsiţi de Dumnezeu pentru crimele săvârşite împotriva creştinilor. Mai mult chiar, el este cel care se face vinovat de uciderea apostolilor Petru şi Pavel., Acesta a fost, scrie el, cel dintâi prigonitor al slujitorilor lui Dumnezeu: a poruncit să fie răstignit Petru şi decapitat Pavel". [358]Apologetul latin nu poate uita persecuţiile îndurate de coreligionarii săi timp de două secole, în schimb, în momentul în care creştinismul devine religie licită, activitatea sa pusă în slujba deplângerii şi a rememorării faptelor este dublată de una de recunoştinţă şi de elogiere a Imperiului de acum binevoitor. Această evoluţie ideologică este sesizabilă mai ales la nivelul eshatologiei, având importante repercusiuni asupra anticristologiei. Ne propunem să comentăm în paginile următoare această transformare ideologică, această trecere de la o eshatologie antiimperială la o eshatologie neutră şi o anticristologie din ce în ce mai estompată.

Lactanţiu s-a născut în jurul anului 250, în Africa[359]. L-a avut ca profesor de retorică pe bătrânul Arnobiu, convertit la creştinism la aproape şaizeci de ani, autor al unei apologii, *Contra nationes*, care dovedeşte o cunoaştere destul de confuză şi imprecisă a noii sale

---

357 O listă de argumente plauzibile la M. Dulaey, V.P., pp. 309-313. Ipoteza unei surse comune celor doi autori nu este exclusă, dar ne pare puţin probabilă.

358 De mortibus persecutorum 2, 6.

359 Viaţa lui Lactanţiu nu poate fi reconstituită cu uşurinţă. în legătură cu el, nu găsim, în Antichitate, decât două menţiuni scurte, ambele la Ieronim; prima în De uiris illustribus, 80, a doua în Chron. ad. a. Abraham 2333 (II). Vezi introducerea făcută de Moreau la De mortibus persecutorum, unde sunt citate fragmentele în cauză. Vezi de asemenea, „Lactance", în DSp IX, Paris, 1976, coli. 48-59 (cu bibliografie); M. Perrin (ed.), Lactance et son temps. Recherches actuelles. Paris, 1978.

religii. Diocleţian îl trimite pe Lactanţiu să studieze retorica la Nicomidia. Printre problemele controversate se numără şi cele legate de data şi locul convertirii sale la creştinism: Africa sau Bitinia? Unii cercetători asociază convertirea cu sărăcia în care se afla la un moment dat, în cetatea imperială. În tot cazul, el era deja creştin în vremea persecuţiei lui Diocleţian (303 – 305), care însă nu l-a afectat. În schimb, el a avut de suferit în calitate de retor şi nu de creştin, de pe urma măsurilor represive luate de împăratul Galerius (stigmatizat în *De mortibus persecutorum*). În 315, Constantin îl cheamă în Gallia pentru a-i încredinţa educaţia fiului său, Crispus. Moare în jurul anului 325.

Din această schiţă biografică se desprind două idei importante pentru cercetarea noastră. În primul rând, Lactanţiu este un convertit înzestrat cu o bogată cultură clasică. Apoi, ca mai toţi noii convertiţi cultivaţi, polemizează cu vechea tradiţie, în încercarea de a atrage prozeliţi. Scenariul eshatologic pe care îl propune se înscrie perfect pe aceste coordonate. Sunt evitate, aproape sistematic, trimiterile la scrierile creştine. Lactanţiu este martorul unui gest politic cu consecinţe uriaşe în istoria Imperiului, şi anume, oficializarea religiei creştine. Această răsturnare de situaţie a avut grave repercusiuni asupra concepţiilor politice sau teologico-politice. Aşa cum s-a spus în mai multe rânduri, cazul său este comparabil cu cel al lui Eusebiu al Cezareii. Vom vedea modul concret de manifestare, raportat la eshatologie şi la anticristologie, a acestei schimbări de context, a acestei transformări radicale, a răsturnării unei serii întregi de valori sociale, culturale şi religioase.

Din perspectiva cercetării noastre, se impune să avem în vedere cronologia aproximativă a câtorva scrieri. Opera asupra căreia ne vom apleca, *Diuinae institutiones*[360], a fost scrisă între anii ’304 şi 311, în perioada imediat următoare persecuţiei lui Diocleţian, pe când Lactanţiu se afla la Nicomidia. Cât despre pamfletul vindicativ *De mortibus persecutorum*, acesta a fost redactat în anii 314 – 315, imediat după marea schimbare. *Epitoma* la *Instituţiile divine*, o reelaborare

---

360 Ediţia pregătită de P. Monat pentru SC, se află la al cincilea volum. Cf. traducerea engleză, The Divine institutes, în The Ante-Nicene Fathers, voi. 7, Edinburgh, 1989. Există, de asemenea, o traducere veche făcută de R. Fame, Des divines institutions contre Ies gentils et Ies idolâtres, Paris, 1543.

rezumativă, după cum vom vedea, a amplei lucrări anterioare, datează din perioada de sfârşit a vieţii sale (320 – 325). Materialul cel mai bogat pentru tema noastră se află în *Instituţii*. El se diluează de la o operă la alta, devenind aproape inexistent în *Epitomă*. Nu vom exploata decât filonul anticristologic. Ipoteza pe care o susţinem este aceea că Lactanţiu, în urma destinderii relaţiilor dintre Imperiu şi Biserică şi a intrării sale în cercul puterii, trece printr-o a doua convertire, de la un creştinism caracterizat de radicalism apocaliptic şi antiimperialism roman, la un creştinism tolerant, *katechonic*, uşor proroman. Anticristologia fermă, expusă în cartea a VII-a *a fost*., dispare aproape cu desăvârşire în ultimele capitole ale *Epitomei*. Lactanţiu ne oferă, aşadar, posibilitatea unui „studiu de caz". Acest studiu este cu atât mai interesant cu cât dispunem de două versiuni diferite ale aceleiaşi opere, versiuni redactate în perioade foarte îndepărtate în timp. Poate că proiectul *Epitomei* îşi are originea chiar în apariţia în concepţia autorului nostru a unei alte viziunii asupra lumii – una *katechonică*, tolerantă, aşa cum remarcam mai devreme – care o înlocuieşte pe cea dintâi. Amplul tratat fusese conceput ca operă polemică, o operă de respingere a păgânismului şi de demonstrare a superiorităţii indiscutabile a creştinismului. *Epitoma* este în primul rând o operă de popularizare. Ea vizează un număr mare de potenţiali cititori, spre deosebire de amplul tratat destinat unui cerc restrâns de cititori, format din intelectuali eruditi şi rafinaţi. În consecinţă, refăcând esenţial partea eshatologică, Lactanţiu consideră că *această versiune*, şi nu alta, va rămâne posterităţii. Chiar dacă aceste afirmaţii nu pot fi verificate şi demonstrate cu exactitate, este sigur că protejatul lui Constantin a lăsat intenţionat deoparte capitole întregi ale tratatului apologetic, capitole în care expunea în detaliu o serie de teorii şi de afirmaţii antiimperiale.

Cartea a VII-a a tratatului Diuinae institutiones

Pierre de Labriolle vorbeşte despre capodopera apologetică a lui Lactanţiu în felul următor: „Lactanţiu este primul apologet latin care a oferit lumii timpului său o doctrină completă, elementară, fără îndoială, dar caracterizată în toate componentele sale de unitatea unui principiu intern şi capabilă să satisfacă spirite însetate de logică şi de armonie. Nu mai este vorba aici de o metafizică spiritualistă, oarecum vagă, ci este dezvoltată o întreagă istorie a religiei, este afirmată o întreagă morală, este organizată o întreagă filosofie, dominată de

dogma Providenţei". Ne aflăm în faţa „unei veritabile *Summa* a primilor ani ai secolului al IV-lea"[361]. Oricât de elogioasă ar fi, această opinie a cunoscutului istoric al creştinismului ascunde şi o anumită reticenţă. Iar acesta nu este un fapt izolat. Exegeţii lui Lactanţiu, în majoritate, ezită să se angajeze până la capăt pe calea elogiilor. Autorul *Instituţiilor* este apreciat „pentru stilul său ciceronian" (Pico della Mirandola îi acordase supranumele de „Cicero creştin") pentru bogăţia informaţiilor şi justeţea argumentelor; aprecierile se opresc însă aici. Eticheta aplicată pentru eternitate acestui tratat pare a fi cea de „mediocru perfect". Cu toate că este greu de dărâmat o prejudecată uneori acreditată de specialiştii de primă mână, îndrăznim să afirmăm că Lactanţiu, în contextul apologeticii creştine, reprezintă o culme, iar lectura întregii sale opere, o veritabilă delectare intelectuală. *Instituţiile*, prin caracterul lor sistematic, prin stilul lor, prin anvergura culturală şi prin rigurozitatea demonstraţiei, nu sunt cu nimic inferioare altor apologii creştine de prim rang (cele care aparţin lui Tertulian, lui Iustin, lui Origen sau lui Theodoret).

Lucrarea cuprinde şapte cărţi. În primele trei, apologetul prezintă şi respinge principalele doctrine filosofice şi religioase păgâne. Sunt tratate următoarele teme:

1) Existenţa Providenţei (împotriva epicureilor);

2) Originea greşelilor (denunţarea politeismului ca pseudoreligie a lui Satan);

3) Denunţarea pseudofilozofiei păgâne;

Următoarele patru cărţi au un caracter pozitiv (cu toate că polemica nu dispare niciodată în întregime):

4) Despre adevărata înţelepciune (creştină);

5) Despre cultul fals (păgân);

6) Despre cultul adevărat;

7) De uita beata.

De uita beata

Cartea a VII-a, cea care ne interesează în mod deosebit, are drept scop „să acopere şi să înfrumuseţeze" edificiul religios creştin, ridicat până în acest punct: „Prea bine, am pus temelia, aşa cum spune marele orator. Nu am aşezat însă numai temelia solidă şi capabilă să

---

361 Histoire de la litterature chretienne de langue latine. Paris, 1948, p. 297.

susţină întreaga construcţie, ci, cu pietre mari şi rezistente, am ridicat aproape întreg edificiul, până în vârf. Acum nu ne rămâne – muncă mult mai uşoară – decât să aşezăm acoperişul şi ornamentele, fără de care eforturile noastre anterioare rămân zadarnice şi lipsite de sens" (57, 1).

De uita beata[362] dezvoltă două teme majore: nemurirea sufletului (cap. 1-13) şi sfârşitul lumii (cap. 14 – 26). Tratatul se încheie cu o frumoasă şi tulburătoare exortaţie. Secţiunea anticristologică se află în partea a doua a tratatului, dar trebuie neapărat pusă în legătură cu tema nemuririi sufletului[363]. Într-adevăr, ideea unei judecăţi finale, urmată de o pedeapsă sau o răsplată veşnică, decurge strict din ideea nemuririi. Mai mult chiar, în afara acestei idei, existenţa umană în sine nu-şi găseşte niciun sens. Pentru ce ne naştem? Pentru ce trăim? Pentru ce ne petrecem întreaga viaţă încercând să devenim cât mai virtuoşi cu putinţă? Toate aceste întrebări ar rămâne zadarnice dacă nu am avea convingerea că o parte a fiinţei noastre va continua să trăiască în urma descompunerii biologice. Dar, de unde putem deduce că sufletul este nemuritor?

Lactanţiu îşi începe lucrarea cu o succintă expunere a doctrinei creştine. Dumnezeu a creat lumea cu un sens. Altfel, el nu ar mai fi creat-o. Iar sensul lumii (înţeleasă ca univers, „cosmos") este de a sluji omului. Într-adevăr, acesta a fost plăsmuit *în urma* celorlalte creaturi, pentru că el reprezintă culmea, încununarea creaţiei. La rândul său, omul nu a fost creat pentru sine, ci „pentru Dumnezeu". Astfel, raţiunea existenţei lumii se află în om, iar raţiunea existenţei omului se află în Dumnezeu: *Sicut ergo mundum non propter se deus fecit, quia commodis eius non indiget, sed propter hominem, qui e o utitur, ita ipsum hominem propter se* (7, 5). Sensul ultim al vieţii noastre este slăvirea Creatorului. Dar, dacă Dumnezeu îl iubeşte atât de mult pe om, încât a creat întreaga lume pentru bucuria sa, *cur mortalem fragilemque constituit* („pentru ce l-a creat muritor şi plăpând?"). Din două motive, răspunde Lactanţiu: „În primul rând, pentru ca

---

362 Un comentariu unitar al cărţii a VlI-a la H.W.A. Van Rooijen-Dijkman, De uita beata. Het zevende Boek van de Diuinae Institutiones van Lactantius. Analyse en Bronnenonderzoek, Assen, 1967, cu un rezumat în limba franceză.

363 Referitor la întreaga tematică, vezi lucrarea lui P. Monat, L'homme antique et chretien: l'anthropologie de Lactance: 250-325, Paris, 1981.

stăpânirea infinită a fiinţelor însufleţite să se perpetueze, să umple întreg pământul; apoi, pentru a propune omului virtutea, adică puterea de a îndura necazurile şi încercările, virtute prin care poate câştiga nemurirea" (7, 5).

„Nemurirea" nu este deci un dar înnăscut, ci unul „dobândit". Ea se câştigă printr-un efort susţinut, care constă în exersarea permanentă a virtuţilor. De fapt, precizează Lactanţiu, omul este fiinţă muritoare, creată pentru nemurire. Numai trupul este muritor prin natură, sufletul nu încetează să existe odată cu „carapacea" sa perisabilă. Nu este greu de recunoscut în această concepţie, dihotomia antropologică proprie platonismului, cunoscută desigur tuturor cititorilor lui Lactanţiu. Raţionamentul se continuă astfel (7, 5):

De vreme ce omul este alcătuit din două lucruri, trup şi suflet, primul fiind pământesc, al doilea, ceresc, îi sunt atribuite două vieţi, una, supusă trecerii timpului, proprie trupului, cealaltă veşnică, proprie sufletului. Pe cea dintâi o primim la naştere; pe cealaltă trebuie să o dobândim, căci nemurirea nu este un lucru uşor pentru om. Viaţa pământească este asemenea trupului şi se sfârşeşte ca şi el, pe când viaţa cerească, asemenea sufletului, nu cunoaşte sfârşit. Pe cea dintâi o primim inconştient; pe cealaltă, conştient: ea nu este dată prin natură, ci prin virtute, căci Dumnezeu a vrut ca noi să dobândim *viaţa* în timpul vieţii noastre. De aceea ne-a dat El viaţa de acum, ca noi, fie să pierdem adevărata viaţă, veşnică, prin păcatele noastre, fie să o dobândim, prin virtuţi. Binele absolut nu poate fi în viaţa trupească, deoarece aceasta ne-a fost dată de dumnezeiască rânduială; tot dumnezeiască rânduială o va lua înapoi. Câtă vreme aceasta este limitată, ea nu are Binele absolut; Binele absolut este conţinut în viaţa spirituală, pe care o dobândim singuri, ea nu presupune nici rău şi nici sfârşit.

La acestea se adaugă o serie de opoziţii: păcatul este trecător, virtutea este veşnică; păcatul are caracter discontinuu, virtutea, caracter continuu; păcatul dispare prin moarte, virtutea continuă să existe dincolo de moarte, abia atunci ea începe să-şi primească răsplata. De aici concluzia, care ne aduce foarte aproape de tema noastră: *mors non extinguit hominem*, *sed ad praemium virtutis admittit* (7, 10).

Va veni însă momentul când şi stăpânirea morţii va înceta: *Împletis temporibus quae deus morţi statuit terminabitur lipsa mors* (7,

11). Potrivit raţionamentului construit până aici, viaţa „muritoare", viaţa trupului, va fi urmată de o „moarte muritoare", în timp ce viaţa nemuritoare (a sufletului) se va prelungi printr-o moarte nemuritoare. Concluzia: sufletul trebuie să învie la un moment dat, pentru a-şi primi destinul său postum. Iar această înviere se va solda cu o judecată.

Capitolul 14 pune în mod direct întrebarea: când vor primi sufletele noastre răsplata nemuririi? în opinia lui Lactanţiu, într-un moment foarte apropiat, în mai puţin de două sute de ani (cap. 25). Timpul este reprezentat în formă ciclică. Apologetul rămâne în cadrul metafizicii păgâne, identificând *millenium*-ul post-eshatologic cu o a doua „vârstă de aur" (*saeculum aureum*). După ce lumea se va sfârşi, iar necredincioşii vor fi şterşi din istoria omenirii, ne vom întoarce la condiţia paradiziacă (7, 2). Acest cerc temporal este limitat, aşadar, de două „vârste atemporale", simbolizate prin cifrele o şi 7. Lactanţiu este, şi el, unul dintre adepţii teoriei „săptămânii milenare", teorie care desfiinţează erorile caldeene şi platoniciene. Cele şase milenii se află sub semnul răului, în cel de-al şaptelea mileniu se va reinstaura binele.

Familiarizat cu scrierile esoterice grupate sub numele lui Hermes Trismegistul, apologetul propune o serie de analogii între prima antropogeneză, care se desfăşoară în timpul celor şase zile pretemporale, şi cea de-a doua, aflată în curs de desfăşurare (7, 14):

Aşa cum Dumnezeu, după ce a creat toate lucrurile de care omul avea nevoie, l-a plămădit pe acesta în cea de-a şasea zi şi l-a aşezat în lume ca într-o casă ridicată cu dragoste, tot astfel acum, în ziua a şaptea, adevăratul om, adică, poporul sfânt al lui Dumnezeu, este zidit de Cuvântul cel mare al lui Dumnezeu şi plămădit prin învăţătura şi preceptele lui Dumnezeu după chipul dreptăţii; şi, aşa cum odinioară a fost făcut din pământ, muritor şi nedesăvârşit, ca să trăiască o mie de ani pe pământ, tot astfel şi acum omul desăvârşit este format din această lume pământească, pentru ca, înviat de Dumnezeu, să fie stăpân al lumii pentru o mie de ani.

Sfârşitul lumii şi Anticristul sirian

Omul ceresc se formează deja pe pământ, graţie învăţăturii creştine. Întâiul Adam, muritor şi nedesăvârşit, este prefigurarea ultimului Adam, adică a poporului creştin (*populus christianus*), nemuritor şi desăvârşit. Analogiile nu se opresc aici. Lactanţiu identifică fragmente ale scenariului eshatologic în episodul exodului iudeilor. Astfel, sfârşitul lumii va fi un al doilea exod, la scară cosmică,

prin care Dumnezeu *liberabit plebem suam de graui seruitute mundi* (7, 15):

Întrucât în vremea aceea exista un singur popor al lui Dumnezeu, care locuia în mijlocul unei singure naţiuni, a fost lovit Egiptul. Acum, dat fiind că poporul lui Dumnezeu este o adunare a mai multor limbi, care trăiesc în mijlocul tuturor naţiunilor şi care este persecutat de toţi conducătorii acestor naţiuni, este neapărată nevoie ca întreaga lume să fie lovită de plăgi, pentru ca poporul drept şi cinstitor de

Dumnezeu să fie eliberat. Şi, aşa cum în vremea aceea au fost făcute semne pentru a arăta viitoarea nenorocire a Egiptului, tot astfel, în cel din urmă ceas, vor fi minuni nemaivăzute, care se vor face prin toate elementele lumii, minuni prin care toţi locuitorii pământului să înţeleagă că sfârşitul este aproape.

Lactanţiu face parte din familia spiritelor „decadente", considerând că pe măsură ce se apropie de sfârşitul său, lumea depinde din ce în ce mai mult de imperiul răului. În apropierea *eshatonului*, situaţia va fi atât de gravă, încât, prin comparaţie, prezentul, în care *maliţia usque ad summum gradum creuit*, va părea o „perioadă de aur" (*tempora aurea*). Bogăţia şi caracterul dramatic al textului, imposibil de rezumat şi de redat cu fidelitate, ne obligă, încă o dată, să citäm: „Dreptatea va fi atât de rară, nelegiuirea, avariţia, cupiditatea, pofta vor ajunge atât de mari, încât cei buni, dacă din întâmplare vor mai exista, vor ajunge pradă nebunilor şi vor fi pretutindeni chinuiţi de cei nelegiuiţi. Numai cei răi vor propăşi; oamenii de ispravă vor suferi ocări şi vor fi pradă sărăciei" (7, 15).

Lumea va cunoaşte o escaladare a răului. Dreptatea se va micşora până la dispariţie; patru vicii vor stăpâni întreaga lume: *impietas*, *auariţia*, *cupiditas* şi *libido*; cei bogaţi vor cădea în mâinile netrebnicilor; nu va mai fi nicio lege; „dreptatea" se va face prin *uis* şi *audacia*. *Non fides în hominibus*, *non pax*, *non humanitas*, *non pudor*, *non ueritas erit atque ita neque securitas neque regimen neque requies a mallis ulla* (7, 15). Pământul va ajunge în ruină din pricina războaielor; paşnicii lucrători ai pământului vor deveni războinici nemiloşi; câmpurile vor fi lucrate cu arme şi udate cu sânge: turn *peragrabit gladius orbem metens omnia et tamquam messem concta prosternans* (*ibidem*). Elementele amintite compun imaginea degradării morale a oamenilor în apropierea *eshatonului*. Ea va fi de asemenea însoţită de o

degradare politică şi de un dezastru cosmic. La originea nenorocirilor exterioare, se află un rău interior, răul moral şi psihologic.

Cea de-a doua etapă, vizibilă, va fi destrămarea celei mai importante entităţi politice, Imperiul Roman. Spre deosebire totuşi de Hipolit, care dă dovadă, aşa cum am văzut, de un antiimperialism mai degrabă *teologic*, Lactanţiu profesează, cel puţin în această primă etapă, preconstantiniană, un antiimperialism eminamente *politic*. Într-adevăr, în viziunea lui Hipolit, destrămarea Imperiului Roman constituie ultimul eveniment al istoriei lumii, eveniment care pune capăt *oricărui regim politic*, deschizând calea unei „cristocraţii" paradiziace. În urma dispariţiei acestui ultim imperiu pământesc se va instaura „Imperiul" lui Cristos, împărăţia cerurilor.

Lactanţiu are o perspectivă diferită asupra lucrurilor, semipăgână şi mai curând vindicativă. Ideea de revanşă şi chiar de răzbunare străbate multe din scrierile sale, presau posteonstantiniene. În ochii lui, dispariţia Romei lasă loc, nu împărăţiei cereşti, ci unei alte împărăţii pământeşti, cea a Levantului[364]. Este vorba de o ultimă *translatio imperii*, care corespunde pedepsei capitale aplicate „Cetăţii eterne": „Numele de Roman prin care este condusă acum întreaga lume – sufletul se umple de groază spunând aceasta, dar, să o spunem, de vreme ce se va întâmpla – va pieri de pe faţa pământului, iar Imperiul se va întoarce în Asia. Orientul va stăpâni din nou, iar Occidentul se va supune" (7, 15).

Roma va redeveni la sfârşitul istoriei „sclava Orientului", puterea politică nu dispare în favoarea unui regim cristocratic, ci se perpetuează într-o formă deja experiată. Lactanţiu se apropie astfel de Commodian, predecesorul său, prin aceeaşi atitudine antioccidentală, alimentată de o întreagă literatură de propagandă şi mai ales de *Oracolele* sibiline, atât de cunoscute celor doi apologeţi.

În concluzie, căderea Romei nu va fi un eveniment ieşit din comun, ci, dimpotrivă, un episod firesc al istoriei: „Nu trebuie să ne mire faptul că un imperiu ca acesta, întemeiat cu atâta trudă, care a cunoscut mai apoi o mare dezvoltare pe parcursul unei perioade atât de îndelungate şi prin oameni atât de valoroşi şi care a fost, în sfârşit,

---

364 El adoptă aici scenariul anticristologic al lui Victorin şi cel al lui Commodian, precum şi legenda lui Nero rediuiuus.

consolidat prin atâtea bogăţii, va putea să dispară într-o zi. Căci este cu neputinţă ca ceea ce este făcut prin putere omenească să nu fie distrus prin putere neomenească. Cu adevărat, lucrurile pieritoare sunt lucrare a celor pieritori" (7, 15).

Imperiul Roman va urma pur şi simplu destinul altor mari imperii care l-au precedat: egiptean, persan, grec şi asirian (respectăm ordinea dată de Lactanţiu). Viziunea politică a apologetului este constant una organicist-ciclică. Imperiul Roman este asemenea unui organism viu, care se naşte, ajunge la maturitate, îmbătrâneşte şi moare. Pentru a fi încă şi mai convingător în faţa publicului său păgân, Lactanţiu face apel la teoria vârstelor cetăţii Romei (*actates Romanae urbis*), în număr de opt:

1) *infantia*\ *sub Romulo* (*genita et educata*).

2) *pueritia*; *sub ceteris regibus* (*aucta et disciplinis pluribus formata*);

3) *adulta esse coepisset*; *Tarquinius regnante* (*maluisse legibus obtemperare quam regibus*)!

4) *adulescentia*\ *fine Punici belii terminata*

5) *iuuenescere* –, *sublata Carthagine*;

6) *prima senectus*; *cum bellis lacerata ciuilibus*!

7) *ad alteram infantiam reuoluta*\ *ad regimen singularis imperii*;

8) *interitus* (în mai puţin de două sute de ani, *cf*. 7, 25).

Lactanţiu consideră deci că Imperiul Roman se află deja în „cea de-a doua copilărie" şi că, în scurt timp, viaţa lui se va sfârşi. El explică această îmbătrânire prin faptul că, în lipsa vreunui adversar extern, liberă de orice „materie de război" ([*bellorum materia deficeref*), Roma se războieşte cu ea însăşi, măcinându-şi astfel propria putere. Imperiul oriental va profita de această slăbiciune şi-i va da lovitura de graţie. Descris cu numeroase detalii, scenariul eshatologie, ce debutează în capitolul 16, se inspiră, după cum spune autorul, din profeţiile creştine, din *Oracolele sibiline* şi din *Oracolele lui Hystaspe*[365]. El însumează şapte etape, până în momentul învierii morţilor:

1) Divizarea Imperiului;

2) Venirea unui rege tiranic din ţările de la miazănoapte;

---

[365] Lactanţiu citează din Or. sib.: 3, w. 63-65; w. 652-653; w. 672-673; 5, w. 107-110; v. 372; 8, v. 224; w. 326-328 etc. Oracles sibyllins, în Ecrits intertestamentaires, pp. 1037-1143.

3) Apariţia unor cataclisme cosmice;
4) Venirea profetului eshatologie;
5) Venirea Anticristului (regele din Siria);
6) înfrângerea Anticristului de către ultimul împărat, Cristos;
7) Venirea lui Cristos.

Aşadar, într-o primă fază, Imperiul Roman se va destrăma în zece părţi trecute sub autoritatea a zece regi, incompetenţi, desigur, de vreme ce *orbem terrae non ad regendum*, *sed ad consumendum partiantur* (7, 16). Misiunea lor nu va fi de a administra, ci de a favoriza declanşarea catastrofei finale. Această confederaţie încropită va fi ameninţată de un rege „descinzând" din Nord, pol considerat malefic de popoarele Asiei Mici. Noul tiran va învinge trei dintre regii de paie, ceilalţi şapte se vor grăbi să-i recunoască supremaţia; el va deveni din acel moment *princeps omnium*, fiind caracterizat de apologet în felul următor
(7, 16):

Hic însuştentabili dominatione uexabit orbem, diuina et humana miscebit, infanda dictu et exsecrabilia molietur, noua consilia in pectore suo uolutabit, ut proprium suum constituat imperium, leges commutet et suas sanciat, contaminabit diripiet spoliabit occident: denique înmutato nomine atque imperii sede translata confusio ac perturbatio humani generis consequetur.

Acesta va jigni lumea întreagă prin stăpânirea sa de nesuportat; va amesteca cele omeneşti cu cele dumnezeieşti, va face lucruri urâte şi greu de spus; va avea gânduri noi în sufletul său, ca să-şi zidească propriul imperiu, să schimbe legile şi să le impună pe ale sale; el va pângări, va devasta, va răpi şi va ucide. În cele din urmă, va schimba numele imperiului şi va strămuta capitala, iar acest lucru va aduce încurcătură şi dezordine în mijlocul oamenilor.

Ne aflăm deci în faţa portretului bine cunoscut al tiranului, avid de putere, megaloman, care, prin comportamentul său atipic (nesocoteşte atât legile omeneşti, cât şi pe cele divine), creează un dezechilibru în întregul cosmos. Acţiunile sale nefaste atrag după sine cutremure de pământ, inundaţii, secetă şi foamete. Pământul secătuieşte, refuză să mai dea roade, anotimpurile se amestecă, iarna luând locul verii, iar vara pe cel al iernii. Dereglarea ritmului vieţii pământeşti este însoţită de răsturnarea tuturor legilor cereşti. Lactanţiu introduce o serie de *prodigia* tipice literaturii „de criză" a

autorilor latini păgâni, care abundă, de asemenea, în *Oracolele sibiline*

Minuni nemaivăzute, săvârşite în cer, vor arunca spiritele oamenilor în cea mai mare groază. Cozile cometelor, întunecările soarelui, culoarea lunii, ploaia stelelor căzătoare, toate acestea vor fi neobişnuite. Se vor ivi pe neaşteptate aştrii necunoscuţi, nemaivăzuţi vreodată; soarele va fi tot timpul întunecat, încât cu greu se va deosebi ziua de noapte; eclipsa lunii nu va dura doar trei ceasuri, ci, scăldată în sânge în toată vremea, ea va avea direcţii uimitoare, încât nu se va mai putea cunoaşte nici cursul aştrilor, nici mersul anotimpurilor: căci iama va fi vară şi vara va fi iarnă.

În acest context, se arată pe pământ *magnus propheta qui conuertat homines ad dei agnitionem* (7, 17). Se impun remarcate două lucruri în legătură cu *magnus propheta*\ Lactanţiu cunoaşte şi reia în descrierea sa versiunea lui Commodian din prima parte a poemului *Carmen*… versiune conform căreia, la sfârşitul vremurilor, va veni un singur profet, şi nu doi, ca în Apocalipsă. Dar, spre deosebire de predecesorul său care se adresează, după cum am văzut, unui public păgân *iudaizant* (deci cunoscător al tradiţiei biblice), apologetul nostru, care se adresează unui public păgân mai puţin familiarizat cu creştinismul, omite intenţionat numele profetului. El este cel care va săvârşi minunile descrise în *Apocalipsă*, dar, ca să spunem aşa, sub masca anonimatului. Pentru mai multă exactitate şi claritate, argumentele lui Lactanţiu elimină tot ceea ce pare superfluu, păstrând numai strictul necesar: sosirea unui „trimis al lui Dumnezeu" precedă venirea ultimului tiran pe pământ.

Pe fondul misiunii de convertire ce-i revine „marelui profet", Anticristul apare sub chipul unui rege „originar din Siria"[366]. Personajul este identificat cu Anticristul numai spre sfârşit (cap. 19), pe tot parcursul scrierii fiind vorba doar de un rege de o extraordinară răutate, *malo spiritu genitus*, *euersor ac perditor generis humani*, ajutat de un *mendaciorum propheta* („profet al mincinoşilor"). El se va pretinde „adevăratul fiu al lui Dumnezeu", cerând şi o cinstire pe măsură şi „va cuteza să distrugă templul Domnului" (7, 17). Cei care nu se vor lăsa înşelaţi, acei *sectatores ueritatis* („discipoli ai adevărului"), *segregabunt se a malis et fugient în solitudines*. Cu toate acestea, tiranul

---

366 Vezi Or. sib. IV, 125.

eshatologic va afla şi va înconjura cu o armată numeroasă munţii locuiţi de credincioşi. Ascultând rugăciunile lor, Dumnezeu trimite *regem magnum de caelo liberator et iudex et ultor et rex et deus* (7, 17) *quem nos Christum uocamus* (7, 19). Cristos apare ca un conducător de oştiri (Apoc. 19). Înainte de începerea luptei „o sabie coboară din cer", semn că Dumnezeu este de partea celor asediaţi. Anticrist va fi învins la capătul celei de-a patra confruntări, iar împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea lui vor domni pe pământ.

Fidel tehnicii sale persuasive, Lactanţiu ornamentează descrierea cu diferite mărturii extrase din scrierile lui Hermes Trismegistul, din *Oracolele sibiline* şi din Hystaspe. Totul converge către ideea unui sfârşit iminent al lumii, precedat, după cum am spus, de căderea Imperiului Roman. Am precizat deja că scrierile în cauză aparţin literaturii de propagandă populară în secolele al II-lea şi al III-lea d.Hr., îndeosebi în Asia Mică. Lactanţiu revine asupra Romei şi a legăturii organice între destinul Imperiului şi cel al Imperiului lui Cristos în 7, 25, unde propune, de asemenea, o dată aproximativă a *eshatonului* (nu mai mult de două sute de ani, începând cu epoca sa). Lumea va dispărea atunci când va dispărea „capul său", Roma. Iată de ce apologetul exclamă patetic: *precandus nobis et adorândus est deus caeli, şi iamen stătută eius et placita differi possunt, ne citius quam putamus tyrannus iile abominabilis ueniat* (7, 25). Cu siguranţă, sfârşitul lumii se va produce peste două secole. Singura speranţă care le rămâne credincioşilor este ca el să nu se petreacă înainte de termen, iar pentru acest lucru este nevoie ca Imperiul Roman să nu dispară. Atât timp cât el va continua să existe şi lumea va continua să existe, la rândul ei.

Ce se întâmplă cu legenda lui Nero redivivus?

Deşi respectă, în mare, sursele şi scenariul eshatologic al lui Commodian, Lactanţiu procedează la o dublă operaţie, de simplificare şi de clarificare. Toate elementele şi datele care nu prezintă valoare apologetică – şi deci nu pot sensibiliza un public păgân, lipsit de cultură biblică – sunt deliberat îndepărtare. O altă schimbare semnificativă, în raport cu Commodian: legenda lui *Nero redivivus* constituie o paranteză. Am remarcat deja că legenda în cauză a fost introdusă de Victorin în trama eshatologică cu scopul clar de a legitima dubla identitate a tiranului eshatologic, aceea de conducător al unui imperiu păgân şi de iudeu. Commodian reia legenda şi îi conferă o

nouă semnificaţie. În concepţia sa, Nero îndeplineşte funcţia *metaforică* de Anticrist al păgânilor (deoarece se adresează păgânilor iudaizanţi).

Lactanţiu se debarasează de mit ca de o prejudecată inutilă. Recitind cu atenţie toate momentele reiatării sale eshatologice, observăm lipsa unui element fundamental din biografia Anticristului: originea sa iudaică. Tiranul eshatologic este descris ca un uzurpator „născut de un duh rău" şi venit din Siria; nicăieri însă nu se precizează că el este iudeu. Conflictul între iudei şi creştini este pur şi simplu omis în această secţiune, autorul nostru îşi redactează opera din perspectiva unui război de lungă durată, cel dintre Orient şi Occident, dintre

Imperiul Roman (ca reprezentant al lumii occidentale) şi un eventual adversar oriental. Anticristul devine astfel un simplu personaj de manipulare în folosul unei ideologii antipăgâne/antiimperiale. În acest context, absenţa legendei lui *Nero redivivus* pare încă şi mai stranie.

În debutul scrierii sale *De mortibus persecutorum*, redactată către 314 – 315, Lactanţiu notează, polemic şi irevocabil, în legătură cu Nero: „Tiranul nestăpânit, doborât din puterea lui absolută, prăbuşit din înaltul grandorii sale, dispare neprevăzut: nici măcar mormântul fiarei nelegiuite nu este cunoscut. Acest lucru a făcut pe unii, nechibzuiţi (*quidam deliri*), să creadă că a fost răpit din lume şi păstrat în viaţă pentru a fi ultimul persecutor, fiind şi cel dintâi, precedând venirea Anticristului"[367]. Pentru apologetul creştin, dispariţia lui Nero, după moarte, constituie dovada existenţei unei justiţii divine punitive. Personajul care inaugurează seria marilor persecutori anticreştini beneficiază de o pedeapsă pe măsură, unică, ieşită din comun: trupul său nu a fost găsit pentru a fi înmormântat religios. Lactanţiu conferă legendei o orientare personală, legată de ideea

---

[367] De mortibus persecutorum, cap. 2; ed. şi trad. de J. Moreau, Paris, 1954. Acest deliri i-ar viza, între alţii, pe Victorin şi Commodian? Este posibil, deoarece Lactanţiu vorbeşte de Nero ca de un „persecutor" (al creştinilor, evident). în acest caz, am avea de-a face cu un atac virulent din partea unui creştin „cultivat", un bun cunoscător al culturii păgâne, împotriva coreligionarilor săi „inculţi", ca Victorin şi Commodian. în realitate, ne aflăm în faţa a două poziţii eshatologice complet diferite: una, strict politică, cea a lui Lactanţiu, iar cealaltă, teologică şi politică, susţinută de Victorin şi de Commodian, ambele îndcpărtându-se de cea prezentată de Irineu şi de Hipolit, esenţial teologică (îndeosebi cea a lui Irineu).

generală care străbate *De mortibus*: mai devreme sau mai târziu, într-un fel sau altul, Providenţa îi pedepseşte pe toţi cei care au prigonit religia creştină. Legenda dispariţiei lui Nero este creditată ca atare (trupul lui Nero a dispărut de pe faţa pământului), dar cu o semnificaţie cu totul diferită de tradiţia creştină anterioară.

Epitoma

Spre sfârşitul vieţii, atunci când ameninţările persecuţiilor au dispărut complet, Lactanţiu publică un rezumat al *Instituţiilor*, *Epitoma*[368], menită să răspândească aceste idei în cercul, cât mai larg cu putinţă, al populaţiei păgâne. Cele câteva sute de pagini ale operei originale sunt extrem de reduse, concentrarea datelor fiind dublată de o salutară încercare de resistematizare şi clarificare. În ceea ce priveşte subiectul nostru, lucrurile merg chiar puţin mai departe: autorul nu se mulţumeşte să rezume şi să clarifice anumite probleme spinoase, ci operează fragmentări deliberate. Într-adevăr, nu poate fi întâmplător faptul că tema dispariţiei iminente a Imperiului Roman, amplu dezbătută în *Institutiones*, este *pur şi simplu omisă* în *Epitomă*. Ceea ce apare ca o obsesie în varianta amplă, scrisă imediat după persecuţia lui Diocleţian, lipseşte (semnificativ totuşi!) în versiunea restrânsă. Lactanţiu nu abandonează numai tema „căderii Romei", ci, mai mult şi decurgând din aceasta, tema datei *eshatonului*. Totul rămâne într-o oarecare confuzie, desigur, conotată pozitiv, în raport cu noua situaţie politică. Antiimperialistul convins din 311 se transformă într-un colaborator moderat al Imperiului. Teologul disident devine între timp un respectabil teolog „de curte".

Nu trebuie ignorată, credem noi, nici schimbarea contextului în care sunt invocate sursele păgâne: Hystaspe, *Oracolele sibiline* şi Hermes Trismegistul. În versiunea dezvoltată *a fost*. pasajele diferitelor scrieri se regăsesc la tot pasul însă cu precădere în contextele antiromane. Distrugerea Romei constituie tema predilectă pentru evocarea literaturii de propagandă. În *Epitomă* lucrurile se schimbă de aşa manieră încât cele trei autorităţi par a nu mai fi la locul lor. Lactanţiu nu poate îndepărta definitiv o serie de mărturii foarte prezente totuşi în opera originală. De asemenea, dată fiind îmblânzirea

---

368 Lactanţiu, Epitome des „Institutions divines", intr., text critic, trad., note şi index de M. Perrin, SC 335, Paris, 1987.

mâniei sale faţă de Imperiu, nu le mai poate păstra în vechiul context. Aceasta îl obligă la un compromis: el citează diferitele surse, cu destulă rapiditate, chiar în finalul capitolului eshatologic, nu ca mărturii despre sfârşitul Romei – de care, aşa cum am spus, nu mai vorbeşte ci ca mărturii generale, cu referire la sfârşitul *probabil* al lumii (dispare chiar şi data invocată în opera anterioară).

Cu această nouă formulă, conciliantă şi diplomatică, Anticristul devine un personaj încă şi mai remarcabil decât în *Inst*. Cel de-al doilea tiran este abia onorat cu câteva rânduri, în timp ce cuvântul „Anticrist" străluceşte… prin absenţă. Impresia care se degajă este că, după recunoaşterea religiei creştine drept *religio licita*, Lactanţiu, devenit teolog apropiat al împăratului, încearcă să evite anumite subiecte delicate, legate de destinul Romei. El se concentrează numai asupra soteriologiei creştine, alegând evident să treacă între paranteze eshatologia şi ramurile învecinate, ca de exemplu anticristologia.

Lactanţiu cunoaşte scenariul eshatologic al poemului lui Commodian. Ca dovadă, reluarea ca atare a trei dintre motivele destul de puţin reprezentate în restul tradiţiei, şi anume: un singur profet trimis de Dumnezeu pentru a-i aduce la credinţă pe necredincioşi şi apostaţi (profetul nu este totuşi numit în niciun fel în *Inst*.); doi tirani succesivi, primul venit din provinciile septentrionale, al doilea din Orient; lupta finală între oastea credincioşilor, condusă de *Christus-Imperator*, şi tiranul asiatic (Anticristul).

Pe lângă aceste elemente comune găsim de asemenea diferenţe destul de clare, dintre care cea mai importantă pentru demersul nostru este absenţa creditului acordat legendei lui *Nero redivivus*, fundamentală, în cazul lui Commodian. Aceasta este diferit percepută de autorul tratatului *De mortibus persecutorum*. Ea garantează dispariţia, ştergerea de pe faţa pământului a oricărei urme a protopersecutorului creştinilor. Ideea unui Nero care se întoarce la sfârşitul veacurilor în chipul Anticristului îi repugnă. În ochii refractarului apologet, tiranul a dispărut, s-a făcut praf şi pulbere, primind astfel pedeapsa divină binemeritată.

Cealaltă temă comună lui Commodian şi Lactanţiu, căderea Romei, este dezvoltată pe fondul, mult mai vast, al conflictului Orient-Occident. Nu întâmplător atât *Carmen*… cât şi *Inst*., se inspiră din literatura de propagandă a epocii, mai ales din *Oracolele sibiline*. Tratarea acestei teme relevă totuşi câteva diferenţe între autori.

Commodian se adresează unui public alcătuit din păgâni iudaizanţi, familiarizaţi cu Vechiul Testament şi cu tradiţiile orientale. Lactanţiu, la rândul său, scrie pentru păgânii familiarizaţi mai degrabă cu problemele şi tipurile de raţionament ale şcolilor tradiţionale de filosofie, fapt care explică rezumarea scenariul anticristologic la esenţial. Cu toate acestea, el insistă în *Inst*. asupra sfârşitului Imperiului Roman, plasând data acestui eveniment la mai puţin de două secole diferenţă de epoca sa. Anticristul, venit din Orient, va da lovitura de graţie Cetăţii eterne, deplasând puterea în spaţiul oriental. În *Epitomă*, rezumat redactat ulterior recunoaşterii religiei creştine ca *religio licita*, Lactanţiu regândeşte în profunzime radicalismul său eshatologic şi anticristologic: aproape întreaga problematică a sfârşitului Romei este deliberat omisă, iar ultimul tiran nici măcar nu mai poartă numele de Anticrist. Cu toate acestea, nici în *Inst*. Imperiul nu este vreodată confundat cu Anticristul (aşa cum se întâmplă la Hipolit). Dimpotrivă, el este prezentat (cap. 25) ca încarnare providenţială a *katechonului* de la 2 Tes. 2, 6.

În fine, întreaga secvenţă eshatologică – şi, implicit, cea referitoare la Anticrist – îşi relevă funcţia reală în context soteriologic. Lactanţiu se lansează în descrierea evenimentelor de la sfârşitului istoriei pentru a demonstra un anumit lucru, anume că va exista un moment în care oamenii vor primi nemurirea de la Dumnezeu: unii pentru a merge către o viaţă veşnică, iar alţii către o moarte veşnică.

Capitolul VI

Anticristul la Chirii al Ierusalimului

Chirii şi tradiţia catehetică

1. Chirii al Ierusalimului (313/315 – 387) a rămas în istoria literaturii creştine ca unul dintre cei mai importanţi cateheţi. Principalele etape ale biografiei sale pot fi reconstituite pe baza informaţilor furnizate de Ieronim, Socrate, Sozomen şi Theodoret al Cyrului[369]. Chirii s-a născut, se pare, la Ierusalim, într-o familie de condiţie mijlocie. A fost hirotonit preot – există date care susţin că a fost călugăr – de episcopul Maxim, între 343 – 345. Catehezele sale datează din 348[370], aşadar, din perioada preoţiei sale, cu toate că o

---

[369] Theodoret, Hist. eccl. II, 22; Socrate, Hist. eccl. II, 38; Sozomen, Hist. eccl. IV, 20; Ieronim, Chronicon, PL 27, coli. 683-684.

[370] Au fost propuse trei date: 247, 348 şi 350, cea de-a doua este cea mai

astfel de misiune revenea în mod obişnuit episcopului. Doi ani mai târziu, a fost ales episcop al Ierusalimului în locul lui Maxim. Episcopia Ierusalimului se afla, la aceea vreme, sub jurisdicţia mitropoliei Cezareii. Potrivit mărturiei lui Theodoret, alegerea s-a petrecut în condiţii paşnice şi legale. Socrate, Sozomen şi Theodoret vorbesc totuşi de unele manevre mai puţin „ortodoxe" întreprinse de mitropolitul Cezareii, Acachie, fie împotriva vechiului episcop, fie împotriva adevăratului său succesor, Heraclius (această din urmă versiune a fost transmisă de Ieronim). Curând însă între protejat şi protector aveau să apară neînţelegeri. Chirii va emite unele pretenţii de autonomie administrativă faţă de Cezareea, pe care mitropolitul le refuză, lansând totodată împotriva noului episcop acuzaţia că ar fi vândut, pentru a hrăni săracii, odoarele dăruite Bisericii de împăratul Constantin. Chirii refuză să se supună superiorului său, dar, fiind constrâns, sfârşeşte prin a ceda şi pleacă în exil. Se opreşte mai întâi în Antiohia, dar moartea episcopului acestui oraş îl determină să plece către Tars, unde va primi găzduire din partea episcopului Siluan. Aici, intră în legătură cu gruparea homeusiană: Vasile al Andrei, Gheorghe al Laodiceii, Eustathius de Sevasta. În septembrie 359, la sinodul din Seleucia, Chirii avea să îşi ia revanşa în faţa lui Acachie, depus din scaunul episcopal sub acuzaţia că este eunomian. Un an mai târziu, el însuşi va fi condamnat pentru convingeri homeusiene. Va trăi în exil până în momentul în care vine la tron Iulian. Conflictul său cu Acachie se prelungeşte până la moartea acestuia din urmă, survenită în 364 sau 365. În locul vechiului adversar, Chirii îl alege pe nepotul acestuia, Ghelasie, autor al unei *Istorii bisericeşti* care o continuă pe cea a lui Eusebiu. Între domniile lui Valens şi Graţian, episcopul nostru va avea parte de un al treilea exil, cel mai lung şi mai dureros (367 – 378, aşadar, aproape doisprezece ani). Va participa la sinodul din Constantinopol (381), fiind conducătorul delegaţiei ortodoxe. Moare cinci ani mai târziu.

2. Potrivit definiţiei lui Jean Danielou, „cateheza este tradiţia vie a depozitului de credinţă"[371]. Ca gen aparte al literaturii creştine, ea

---

plauzibilă.

[371] J. Danielou, R. du Charlat, La catechese aux premiers siecles, Paris, 1968, p. 13. Alte lucrări asupra rolului de catehet al lui Chirii, în special, şi asupra iniţierii, în creştinismul primar, în general: A. Paulin, Saint Cyrille de Jerusalem catechiste, Paris,

se situează între kerigmă şi omilie. „Cea dintâi anunţă Vestea cea bună”, după expresia aceluiaşi Jean Danielou, şi se adresează necreştinilor, în timp ce omilia se adresează celor care au primit deja botezul, principalul său scop fiind aprofundarea tainei credinţei. Cateheza moşteneşte trăsături din cele două genuri opuse, având caracter elementar şi complet în acelaşi timp. Simbolul de credinţă este coloana vertebrală a catehezei. Pe de altă parte, cateheza este legată de contextul baptismal şi, prin aceasta, de ideea fundamentală a iniţierii creştine. Este vorba de o iniţiere care se desfăşoară în trei direcţii: doctrinară, simbolică şi mistagogică (predarea Simbolului de credinţă).

Spaţiul nu ne permite să prezentăm nici măcar pe scurt un istoric al tradiţiei catehetice. Este suficient să spunem că cele douăzeci şi patru de cateheze ale lui Chiril marchează un moment de vârf al genului, alături de scrierile din aceeaşi familie cvasicontemporană aparţinând unor nume ca Ambrozie, Augustin, Theodor de Mopsuestia, Ioan Hrisostom**372**. O pregătire serioasă necesita un anumit timp, din acest motiv, perioada pascală a cunoscut o extindere semnificativă. În prima duminică a Postului Paştelui avea loc un al doilea examen, prezidat chiar de episcop, în cursul căruia candidatul trebuia să dea seamă – stând cu picioarele goale pe un covor aspru – despre comportamentul din perioada catehumenatului său. Naşul, în calitate de martor principal, era chemat să participe la acest interogatoriu bisericesc. La sfârşitul examenului episcopul înscria în registrul Bisericii numele candidaţilor admişi, gest de o profundă semnificaţie, întrucât din acel moment catehumenii se puteau considera deja „cetăţeni ai Ierusalimului ceresc”**373**; ei deveneau d) g) ticbţievoi, „cei spre luminare”, în greacă, sau *electi* („cei a ieşi”), în latină. Ceremonia se încheia cu o procateheză cu accente mistice şi dinamice: „Acestea

---

1959; introducere şi dosar de A.-G. Hamman, în Cyrille de Jerusalem, Les catecheses baptismales et mystagogiques. Paris, 1993; H.M. Riley, Christian Initiation, Washington, 1974; V. Saxer, Les rites de l'initiation chretienne du If au Vf siecle. Esquisse historique et signification d 'apres les premiers temoins, Spolete, 1988; M. Dulaey, „ Des forets de symboles ". L 'initiation chretienne et la Bible (f- Vf siecles), Paris, 2001.

372 întregul dosar la J. Danielou, La catechese, pp. 27-35.

373 Ibidem, pp. 52-56.

să-ţi fie poruncă. Ţine minte lucrurile care ţi se spun şi păstrează-le pentru totdeauna. Să nu crezi că este vorba de unele din adunările noastre obişnuite, folositoare şi ele şi vrednice de credinţă, în care dacă uităm ceva astăzi, putem învăţa mâine. Dimpotrivă, dacă uităm astăzi învăţăturile pe care le primim treptat în renaşterea noastră prin botez, oare când le vom mai desăvârşi?"[374].

În întreaga săptămână a Patimilor, cei botezaţi participau la o altă serie de cateheze, consacrate explicării tainelor botezului şi euharistiei. S-au păstrat sub numele lui Chiril cinci omilii de acest gen, numite „mistagogice" pe care însă critica modernă înclină să le atribuie mai curând discipolului şi succesorului său, Ioan. Acestea nu prezintă interes direct pentru subiectul de care ne ocupăm.

„Catehezele Sfântului Chirii formează un întreg doctrinar care vădeşte intenţia de a transmite, într-o manieră simplă, dar exhaustivă, întreaga taină a credinţei, înrădăcinată în istoria mântuirii."[375] Corpusul poate fi împărţit în următoarele secţiuni:

I. procateheza: primirea celor a ieşi şi îndemnul lor la o credinţă vie;

II. catehezele preliminare (1 – 5); a patra reprezintă o sinteză a Crezului;

III. *explanatio simboli* (6 – 18); fiecare articol al Crezului este explicat în detaliu, prin raportarea permanentă la un anumite pasaj scripturistic. Această secţiune formează nucleul catehezelor lui Chiril;

IV. catehezele mistagogice (19 – 23), rostite imediat după botez, în Săptămâna Mare.

În 384, anul cel mai probabil în care au fost rostite catehezele, Chirii nu era încă episcop. Maxim, grav bolnav, va delega această misiune importantă discipolului său apropiat, arătând încrederea pe care o acorda calităţilor sale teologice şi pastorale. Predicile au fost rostite în cel dintâi edificiu al marelui complex construit de împăratul Constantin pe Golgota.

A cincisprezecea cateheză baptismală

A cincisprezecea cateheză baptismală, „improvizată la Ierusalim", are ca temă de reflecţie articolul din Simbolul de credinţă

---

374 Procatechese 11. Cf. Cyrille de Jerusalem, Les catecheses baptismales et mystago- giques, trad. de J. Bouvet, Paris, 1993.

375 Ibidem, p. 55.

despre a doua venire a lui Cristos: „Şi va veni cu slavă să judece viii şi morţii, a cărui împărăţie nu va avea sfârşit". Pe măsură ce avansăm în lectura omiliei, ne dăm seama că articolul amintit nu este de fapt decât un pretext – niciodată pierdut din vedere, ce-i drept – pentru dezvoltarea anumitor teme pasionante cum ar fi venirea Anticristului său, în partea finală, cea a împărăţiei lui Cristos, al cărei caracter etern era contestat de unele voci ale creştinismului epocii. Trebuie precizat, de la bun început, că este vorba de un text ingenios conceput, care se desfăşoară după un plan prestabilit şi ale cărui etape sunt respectate cu rigurozitate. Momentele de concentrare şi de tensiune dramatică sunt contrabalansate de momente de destindere, de jubilare şi de încurajare. Cateheza are o triplă intenţie: de a educa, de a trezi sentimentul responsabilităţii, de a tempera. Chirii se dovedeşte un maestru desăvârşit nu numai în arta persuasiunii, ci şi în cea a reconfortării, a încurajării (boepriA, era). *Grosso modo*, putem distinge în desfăşurarea omiliei patru secţiuni importante, însoţite de o introducere şi un epilog:

Introducere

Anunţarea temei: „Cele două veniri ale lui Cristos" (cap. 1 – 2);

Sfârşitul lumii vechi şi începutul lumii noi (cap. 3).

Secţiunea întâi

Semnele celei de-a doua veniri (cap. 4 – 8):

a) îndemn la priveghere (cap. 4);

b) diferite semne (cap. 5 – 8).

Secţiunea a doua

Principalul semn (nucleul omiliei): venirea Anticristului (cap. 9 – 18) (mărturii de la Mt. 24; 2 Tes. 2; Dan. 7).

Secţiunea a treia

A doua venire a lui Cristos (cap. 19 – 26):

a) învierea drepţilor şi ridicarea lor la cer (cap. 29);

b) dosar de *testimonia* despre cea de-a doua venire (Eclez. 11, 9; 12, 1 – 6; Mt. 24, 30; 25, 6 – 7; Zah. 12, 2; ITes. 4, 16; Ps. 49, 3; Dan. 7, 9; Is. 1, 8) (cap. 20 – 21);

c) semnul crucii (Mt. 27) [cap. 22];

d) dublul avertisment: către credincioşi şi către necredincioşi (cap. 23);

e) mulţimea îngerilor care îl însoţesc pe Cristos la cea de-a doua venire;

f) Judecata de Apoi (cap. 25 – 26).

Secţiunea a patra

Erezia care neagă veşnicia împărăţiei lui Cristos (cap. 27 – 32):

a) prezentarea ereziei (cap. 27);

b) confruntarea cu mărturiile Scripturii (Dan. 2, 44; Ps. 101, 26 – 28) (cap. 28);

c) falsa exegeză a ereticilor (cap. 29 – 30);

d) respingerea ereziei (cap. 31-32).

Epilog

Binecuvântarea şi exortaţia finală; mărturisirea lui Cristos şi respingerea Anticristului (cap. 33).

Analiza noastră se va concentra asupra primelor două secţiuni. Scenariul celei de-a doua veniri a lui Cristos, descris sintetic în secţiunea următoare, precum şi respingerea ereziei lui Marcel al Andrei (secţiunea a patra) vor fi ignorate în mod deliberat. Vom acorda atenţia cuvenită ideilor prezente în „Introducere", având legătură directă cu instaurarea domniei Anticristului pe pământ.

Parusiile lui Cristos şi înnoirea cosmosului încă din „Introducere" sunt abordate două teme importante: parusiile lui Cristos şi sfârşitul acestei lumi. Pentru a demonstra existenţa unei a doua parusii, Chirii dezvoltă două tipuri de argumente, de ordin teologic şi exegetic. Primele pot fi subordonate afirmaţiei de principiu: „Tot ceea ce se petrece în legătură cu Domnul nostru Iisus Cristos are un caracter dublu". Este vorba despre: cele două naşteri, una „din Dumnezeu, mai înainte de veci", cealaltă din Fecioara Maria, „în veacul acesta" / „la sfârşitul veacurilor"; cele două veniri, una smerită, abia vizibilă, care s-a petrecut deja, şi alta strălucitoare, în slavă, foarte vizibilă, ostentativă chiar, care urmează să se petreacă. Cea dintâi s-a încheiat cu episodul înjositor al răstignirii; a doua va avea ca decor cerul locuit de îngeri. Personaj eminamente antinomic, Iisus nu poate fi „definit" decât în mod paradoxal, ca o *coincidentia oppositorum*. Caracterul „pasiv" al primei sale parusii nu are valoare intrinsecă, ci prefigurează triumful celei de-a doua. Dacă întâia dată Cristos vine pentru a fi judecat, la a doua sa venire, el va fi cel care va. judeca pe judecătorii Lui".

Acestor argumente teologice se adaugă o serie de citate alese din diferite cărţi ale Scripturii. Ne aflăm, probabil, în faţa unui volum de *testimonia* de dimensiuni reduse, instrument prezent în arsenalul

oricărui predicator, cu atât mai mult al unui catehet. Pasajele invocate sunt următoarele: Mal. 3, 1, referitor la prima parusie; Mal. 2, 3 şi 5; llor. 3, 12 – 13, referitoare la cea de-a doua parusie şi, în loc de concluzie sintetică, un pasaj din Epistola către Tit (2, 11-13) despre ambele parusii. Toate aceste citate, cu excepţia ultimului, fac aluzie la tema Judecăţii, fapt explicabil din perspectiva raportului de interdependenţă existent între articolul din Crez referitor la a doua venire şi articolele referitoare la înălţare, la şederea de-a dreapta Tatălui, la întoarcerea lui Cristos pe pământ în vederea Judecăţii de Apoi şi a instaurării împărăţiei celei veşnice.

Cealaltă temă importantă a „Introducerii" este sfârşitul acestei lumi. Venirea lui Cristos este justificată, o dată în plus, de necesitatea unei, /evoluţii cosmice", în concepţia lui Chiril, lumea aceasta „plină de fărădelegi" trebuie să dispară, lăsând loc unei lumi noi, „mai bune". Într-adevăr, predicatorul lasă să se înţeleagă foarte clar că „lumea în sine" creată de Dumnezeu nu va dispărea (căci întreaga creaţie este bună în principiu); ea va suferi însă o profundă înnoire. Aceasta se impune tocmai pentru „mântuirea casei" căzute într-o stare deplorabilă, din pricina „răutăţii", a. jafului", a „depravării" şi a altor păcate de acest fel.

Secţiunea teologică, precum şi cea consacrată celor două veniri, beneficiază de o anexă scripturistică, formată din Is. 34, 4 şi Is. 57, 1; Mt. 24, 29.35; fragmente din Psalmul 101. Palingeneza cosmosului va însoţi învierea oamenilor. Pentru a-şi „consola" auditoriul, îngrozit de perspectiva dezastrului, Chirii vorbeşte despre caracterul *universal* al transformării eshatologice: „Să nu ne întristăm că numai noi ne sfârşim; şi stelele se sfârşesc" (15, 3). Potrivit imaginii extrem de sugestive, preluată din Is. 34, cerurile vor fi „rulate" asemenea unui pap Xtov[376]. Ele nu vor fi distruse, ci numai întoarse pe partea care nu a fost scrisă, adică „întinată". O „înviere a cerurilor", în perfectă analogie cu cea a oamenilor, se va produce în acel moment. Din perspectiva anvergurii acestei reînnoiri cosmice, venirea lui Iisus apare ca inevitabilă.

Semnele eshatologice

Elementele teologice şi scripturistice prezente în primele

---

376 Cf, de asemenea, Or. sib. 3, 82-90.

capitole pregătesc decorul în care vor evolua, rând pe rând, cele două personaje principale: falsul Cristos şi adevăratul Cristos. Înainte de a începe prezentarea efectivă a naturii şi activităţii lui Anticrist, Chirii ordonează, foarte didactic, „semnele" eshatonului, insistând asupra incertitudinii datei acestuia. Pe de o parte, catehumenii nu trebuie să se îndoiască de cea de-a doua venire; pe de alta, ei trebuie să se ferească de orice fel de speculaţii privind data acesteia (15, 4; e/I FA 1, 7). Iisus va veni „la sfârşit", sfârşit care va fi anunţat prin diferite semne; unele dintre ele s-au arătat deja, altele nu.

Foarte precaut, catehetul nu îşi atribuie calitatea de profet, numindu-se simplu propovăduitor al cuvintelor Scripturii. De ce este necesar creştinilor să cunoască aceste semne? Pentru a nu fi înşelaţi de diavol, capabil oricând să se arate în chip de „înger de lumină" (2 Cor. 11, 14), să imite, aşadar, înfăţişarea adevăratului Cristos. Urmând lui Iustin, Chirii spune că diavolul a căutat să zădărnicească planul lui Dumnezeu simulând false partenogeneze înaintea singurei partenogeneze adevărate, cea a lui Iisus. Cateheţii vor adopta aproximativ aceeaşi tehnică, dar în sens contrar, divulgând toate artificiile diabolice, neutralizându-le astfel efectul, îndemnându-i pe credincioşi la o extremă vigilenţă. Iată o tehnică foarte ingenioasă, dar nu lipsită de anumite riscuri, după cum vom vedea mai departe.

Pentru moment, să trecem în revistă semnele. Ele sunt reluate integral din „mica Apocalipsă" a Evangheliei după Matei[377], capitolul 24, şi pot fi grupate în trei mari categorii:

1) fenomene cosmice ieşite din comun;

2) tragedii istorice;

3) disensiuni comunitare/bisericeşti.

În prima categorie sunt incluse: foametea, ciuma, cutremurele de pământ, petrecute deja, precum şi furtuni sau alte fenomene meteorologice stranii, pe punctul de a izbucni. A doua categorie

---

[377] Să ne reamintim semnele care apar în „mica Apocalipsă" (Mt. 24): războaie şi zvonuri de războaie (24,6); foamete şi cutremure de pământ (24,7); persecuţii din pricina numelui lui Cristos (24,9); apariţia profeţilor mincinoşi (24,11); înmulţirea fărădelegii şi răcirea iubirii (24,12); propovăduirea universală a împărăţiei cereşti (24,14); urâciunea pustiirii care va sta în locul cel sfânt (24,15); mari tulburări (24,16-22); falşii Mesia şi falsele minuni (24,24); întunecarea soarelui; stelele care vor cădea din cer (24,29).

cuprinde războaiele şi „zvonurile de războaie". Ca exemplu edificator, Chirii invocă războiul dintre romani şi perşi, în plină desfăşurare la acea vreme. Atenţia catehetului se fixează însă asupra celei de-a treia categorii de fenomene neobişnuite, şi anume disensiunile crescânde din sânul Bisericii (cap. 7):

Căutăm un semn al parusiei anume pentru noi; fiind ai Bisericii, căutăm un semn legat de Biserică. Mântuitorul spune: „Atunci mulţi se vor poticni şi unii pe alţii se vor vinde şi unii pe alţii se vor urî" (Mt. 24, 10). Să nu te tulburi auzind de episcopi [care se ridică] împotriva episcopilor, preoţi împotriva preoţilor, mireni împotriva mirenilor, făcând chiar vărsare de sânge. Căci acestea toate au fost scrise. Ia seama la Scripturi şi nu la cele din jurul tău. Dacă voi pieri eu, cel ce te învăţ, nu înseamnă că tu vei pieri odată cu mine. Căci este îngăduit uccnicului să-şi întreacă învăţătorul, iar celui din urmă să fie cel dintâi, de vreme ce învăţătorul primeşte şi pe cei din al unsprezecelea ceas. Dacă trădarea şi-a găsit loc între ucenici, pentru ce te miri că ura împotriva fraţilor îşi găseşte loc şi printre episcopi?

Dacă mai devreme Chirii menţionează seria impostorilor, reprezentaţi de „ereziarhii atei" care se autoproclamau cristoşi, acum el insistă asupra acestui punct, făcând unele precizări. Alături de impostori trebuie amintiţi trădătorii care, din păcate, provin din toate categoriile de creştini: episcopi, preoţi, simpli credincioşi. Singurul criteriu infailibil pentru înţelegerea şi încercarea dreptei credinţe rămâne Scriptura, pe care credinciosul se vede nevoit, într-o oarecare măsură, să o descifreze singur. Cu toate acestea, apostazia episcopilor, mai exact, „ura între fraţi", nu trebuie să ne mire foarte tare, de vreme ce „trădarea" exista deja chiar printre apostoli, altfel spus, printre cei propuşi creştinilor ca „modele absolute". Cât despre mireni, acestora nu le este îngăduit să judece preoţii şi episcopii căzuţi în erezie, de vreme ce propriul lor suflet nu este lipsit de pată: „Cine dintre cei care sunt de faţă se poate lăuda cu iubirea sinceră (avu TtoKpixov) a aproapelui? Oare nu se întâmplă adesea ca buzele să mărturisească iubirea, chipul să surâdă, ochii să strălucească de bucurie, în timp ce în inimă se lucrează vicleşug, iar în spatele cuvintelor de pace se pregăteşte lovirea necinstită?"

Penultimul semn premergător apariţiei Anticristului este propovăduirea Evangheliei la toate neamurile, despre care se vorbeşte la Mt. 24, 14. Chirii menţionează acest semn, fără însă a se opri asupra

lui, încercând o oarecare jenă în a duce mai departe analiza hermeneutică a problemei, aşa cum face Augustin, de pildă, câteva decenii mai târziu, sau Origen, câteva decenii mai devreme, într-adevăr, nimic nu putea dovedi că Evanghelia s-ar fi transmis în toată lumea şi, cu atât mai puţin, că mesajul lui Cristos ar fi fost acceptat în întreaga lume.

Predicatorul insistă asupra faptului că apariţia Anticristului este anunţată, în egală măsură, şi de această atmosferă generalizată de discordie care domneşte în sânul Bisericii: „Diavolul începe prin a-şi pregăti dezbinările printre popoare aşa încât, la venirea sa, să fie bine primit". Odinioară ereticii puteau fi identificaţi cu uşurinţă din mulţimea creştinilor. Ei îşi arătau adevărata faţă fără prea mari reţineri, mărturiseau făţiş învăţătura lor mincinoasă. Astăzi, dimpotrivă, este foarte greu să îi distingem. Biserica s-a umplut de „criptoeretici" care fac jocul adversarului eshatologic. Aceşti agenţi infiltraţi în comunităţile creştine au misiunea de a pregăti instaurarea stăpânirii Răului pe pământ. Ei sunt precursori ai falsului mesia. Fragmentul se încheie cu un îndemn la vigilenţă. De vreme ce nimeni nu poate şti cu exactitate data venirii Anticristului, creştinii trebuie să trăiască într-o stare de continuă alertă[378].

Anticrist: *diavolul fără mască*

Anunţat ca cel din urmă semn eshatologic în capitolul 9, Anticristul devine, începând cu capitolul 10, subiectul principal al catehezei. Mai întâi însă, Chirii enumeră trei elemente sigure pentru identificarea „*adevăratului* Cristos":

— „Nu va veni de pe pământ", ci din cer. Cristos s-a născut o dată pentru totdeauna din Fecioară, la prima sa venire. După înviere s-a ridicat la cer şi din cer va veni pe pământ să judece viii şi morţii. Credinţa că Mântuitorul va veni de pe pământ, ca muritor, lasă loc posibilităţii unei a doua întrupări.

— Dacă în momentul întrupării sale Iisus a venit singur şi neştiut de marea majoritate a oamenilor, în momentul parusiei el va fi însoţit de „miriade de îngeri".

— Dacă cea dintâi venire s-a petrecut „în ascuns", în linişte, ca „ploaia pe lână", a doua va fi plină de strălucire, chiar ostentativă.

---

[378] Chirii citează de la Mt. 24,15; 2Tes. 2,3-13.

Printr-o simetrie voită, Chirii începe cea de-a doua mare secţiune a catehezei sale cu aceeaşi temă – comparaţia între cele două parusii –, de data aceasta cu scopul clar de a introduce în scenă personajul Anticristului. Am menţionat deja teoria lui Iustin, referitoare la tactica diversiunii adoptată de demoni în momentul primei veniri. Această teorie, intrată în patrimoniul tradiţiei creştine, este de asemenea reluată de Chiril, care îi adaugă însă un element eshatologic:

Dar, după cum la prima lui venire, când avea să se întrupeze şi se aştepta ca Dumnezeu să se nască din Fecioară, diavolul a căutat să batjocorească acest fapt prin aceea că a născocit mai dinainte cu viclenie în idolatrie zei falşi care se nasc şi care au fost născuţi din femei, cu intenţia, după cum socotea el, de a nu se mai da crezare adevărului, o dată ce a pus minciuna înainte, tot astfel, când are să vină adevăratul Cristos la a doua sa venire, potrivnicul, luând ca pricină aşteptarea celor fără de răutate, şi mai cu seamă a celor din tăierea împrejur, va aduce un vrăjitor foarte iscusit în înşelătoarea şi reaua artă a fermecătoriei şi vrăjitoriei; acesta va răpi stăpânirea împărăţiei romanilor şi se va numi în chip mincinos pe sine însuşi Cristos; iar prin această numire va înşela pe iudeii care aşteaptă pe Mesia, iar pe neamuri le va amăgi prin nălucirile sale vrăjitoreşti.

„Magician" (ţiâyov), „mincinos" (i; eubă) g), „înşelător" (a Ttatwvâa) sunt termenii „clasici" pentru caracterizarea adversarului eshatologic, întâlniţi deja la apostolul Pavel, Irineu, Origen şi Hipolit. Ar fi, poate, indicat să subliniem faptul că însuşirile magice ale Anticristului trădează influenţa legendei lui Simon, influenţă din ce în ce mai importantă începând din secolul al IV-lea[379].

Dar nu în aceasta constă originalitatea anticristologiei lui Chiril. Este adevărat că ea reproduce, până la un anumit punct, scenariul tradiţional, dar aceste elemente bine cunoscute sunt inserate într-o viziune teologică inedită. Să ne oprim deocamdată asupra scenariului inspirat „de Scriptură" (cap. 12):

Or, acest Anticrist, de care tocmai am vorbit, trebuie să se arate atunci când se vor plini zilele Imperiului Roman şi se va apropia

---

[379] B. McGinn, op. cit., p. 94 şi nota 64. Legenda lui Simon Magul are la origine episodul din FA 8,9-15. Cf., de asemenea, Faptele lui Petru 32 (190 d.Cr.); Origen, Comentariu la Matei 24, în PG 13, col. 1643A şi 1659D.

sfârşitul lumii. Zece regi romani se vor ridica deopotrivă, poate în locuri diferite, dar vor domni în aceeaşi vreme. După ei, un al unsprezecelea, Anticristul, va uzurpa puterea romană prin arta îngrozitoare a magiei. El va supune trei din regii care au domnit înaintea lui şi va avea în puterea sa pe ceilalţi şapte. La început, ca unul cuminte şi prevăzător, se va arăta blând, cumpătat şi chiar omenos; prin semne mincinoase şi minuni mincinoase, săvârşite prin magie înşelătoare, îi va face pe iudei să creadă că el este Cristos cel aşteptat. Apoi, va fi vădit de tot felul de ucideri şi nedreptăţi, atât de mari încât îi va întrece pe toţi nedrepţii şi nelegiuiţii care au fost înaintea lui. Va avea gânduri ucigaşe, înverşunate, nemiloase şi pline de vicleşug faţă de toţi, dar mai ales faţă de noi, creştinii. Va îndrăzni să facă acestea numai trei ani şi şase luni, apoi [puterii sale] i se va pune capăt de cea de-a doua parusie, cu slavă cerească, a singurului Fiu al lui Dumnezeu, adevăratul Iisus Cristos, Domnul şi Mântuitorul nostru, care după ce îl va ucide pe Anticrist cu suflarea gurii sale, îl va da focului gheenei.

Prin puterea sa magică, Anticristul va uzurpa tronul împăratului roman, făcându-se recunoscut de iudei ca Unsul lor. Devenit stăpân al lumii, Anticristul se va arăta mai întâi cu judecată" şi „cumpătare", trecând gradat, în cea de-a doua parte a domniei sale, la crime făţişe. Recurgând la câteva citate clasice, din Daniel 7, Chirii completează portretul magului impostor, accentuând latura sa tiranică şi sângeroasă. De asemenea, el nu uită să denunţe ilegitimitatea puterii acestuia („nu va moşteni împărăţia de la părinţii săi, ci va răpi domnia prin vrăjitorie") (13). Până aici, discursul catehetului urmează cu rigurozitate o tehnică de argumentare în doi timpi. Mai întâi propune teza, apoi o argumentează printr-o serie de citate extrase, probabil, din diferite *testimonia*. În acest punct însă cadenţa este ruptă, iar pasajul de la 2 Tes. rămâne, ca să spunem aşa, în aer. Cu alte cuvinte, speculaţia teologică nu se află decât într-un acord parţial cu sensul citatului paulin.

În capitolul 14 este prezentă credinţa, foarte rară în tradiţia creştină, potrivit căreia Anticristul va fi „întruparea" diavolului[380]. Aceasta apare numai la câţiva autori, ca de pildă, Ieronim[381],

---

[380] Anticristul în concepţia lui Chirii nu este în totalitate diavolul în persoană, ci diavolul este complet prezent în el.

[381] Ieronim este foarte apropiat de concepţia lui Chirii (Comentariu la Daniel 7, 8).

PseudoHipolit şi autorul *Apocalipsei lui Daniel* (apocrifă din secolul al IX-lea). Am întâlnit-o de asemenea în *Urcarea la cer a lui Isaia*, unde Nero apare ca întruparea lui Beliar[382]. Considerăm deci justificat să ne întrebăm din ce motiv exegetul nostru face apel la o astfel de versiune a mitului şi care sunt consecinţele în plan teologic ale unui asemenea demers. În general, cercetătorii care au examinat această concepţie s-au mulţumit să o prezinte ca pe o curiozitate şi să o clasifice ca atare, fără să îndrăznească cea mai mică explicaţie. „Avem de-a face cu un caz particular al mitului", pare a fi părerea generală a specialiştilor. Cu toate acestea, considerăm că există în cazul lui Chiril suficiente elemente, de ordin teologic şi scripturistic, oferite chiar de text, pentru a încerca o altă explicaţie decât cea strict mitologică, care nu poate fi decât parţial satisfăcătoare[383]. Să vedem mai întâi fragmentul în cauză (15, 14):

Cine-i acesta sau cu a cui putere lucrează? Tălmăceşte-ne-o, Pavele! „Venirea lui este prin lucrarea Satanei, ne-o spune Pavel, cu puteri, cu semne şi minuni mincinoase". (2 Tes. 2, 9) Aceste cuvinte lasă să înţelegem că Satana se foloseşte de el ca de o unealtă şi că el însuşi lucrează prin acesta (oti o oaravâi; opyâvw Kexpr) Toa CKCI vio, ai) xoâtpoow7 iwe; ai autoG evepyuv). Satana ştie că la judecata viitoare nu va mai găsi niciun pic de milă; pentru aceasta nu duce războiul ca de obicei, prin slugile sale, ci-l poartă el însuşi pe faţă: „cu toate semnele şi minunile mincinoase".

---

382 Diferenţa între poziţia lui Chirii şi Ieronim – radicală, este adevărat, dar corectă din punct de vedere teologic – şi cea a lui Pseudo-Hipolit sau a Apocalipsei lui Daniel, eronată din punct de vedere teologic, este foarte dificil de precizat. Este vorba, de fapt, de o simplă nuanţă, suficientă însă pentru a departaja cele două grupe de texte.

383 Cu toate acestea, nu putem nega faptul că, în cazul lui Chirii, avem de-a face cu o limpezire, cu o reactualizare a vechiului mit al confruntării primordiale între cele două principii majore antagoniste. Se pare că acest mit cosmologic în care Bousset vedea, pc bună dreptate, unul din strămoşii îndepărtaţi ai „legendei Anticristului", s-a păstrat foarte bine şi s-a transmis cu fidelitate în provincia Asia Mică, aşa cum o dovedesc, printre altele, metamorfozele sale creştine. într-adevăr, atât Urcarea la cer a lui Isaia, cât şi cateheza a cincisprezecea a lui Chirii şi omilia lui Pseudo-Hipolit, altfel spus, principalele trei mărturii ale versiunii care susţine că Anticristul ar fi diavolul întrupat la sfârşitul veacurilor, provin din această regiune. Irineu, originar şi el dintr-un oraş din Asia Mică, vorbeşte în mai multe rânduri, în tratatul său Adu. haer., de o acţiune făţişă a diavolului în timpul perioadei eshatologice, dar se fereşte să confunde într-un singur personaj pe Anticristul şi pe cel care îl inspiră.

Catehetul vizează două probleme, respectiv, identitatea (tâţ coxiv) şi originile personajului (fţ ek 7 toaae; EVE pyetaie). În acest scop, el citează un scurt fragment din 2 Tes. 2, 9, neuitând să invoce autoritatea incontestabilă a apostolului: „Iar venirea aceluia va fi prin lucrarea lui satan, însoţită de tot felul de puteri şi de semne şi minuni mincinoase". În interpretarea lui Chiril, Pavel „lasă să se înţeleagă faptul că Satan se va sluji de acesta [Anticrist] ca de o parte a corpului său" (rj ek Ttoiai; EVE pyeiag), adică „va lucra prin acesta fără mască" (ai) T07 tpoocâ7 tax; bi autoai Evepywv). Urmează explicaţia preluată din *Aduersus haereses*[384]: „Satana ştie că la judecata viitoare nu va mai găsi niciun pic de milă; pentru aceasta nu duce războiul ca de obicei, prin slugile sale, ci-l poartă el însuşi pe faţă".

Acestea fiind spuse, vom încerca să răspundem la întrebarea fundamentală: care sunt motivele ce îl determină pe Chiril să propună această învăţătură – foarte periculoasă, de altfel, la nivel dogmatic – a cvasi-identităţii diavolului cu Anticrist? O învăţătură primejdioasă, întrucât diavolul ar deveni, în acest caz, protagonistul unei întrupări, concurând astfel cu Cristos. Credinţa într-o întrupare integrală a diavolului nu numai că relativizează întruparea lui Dumnezeu, ci o şi devalorizează, făcând din adversarul acestuia un principiu divin autonom. O lectură atentă a fragmentului din capitolul 14 înlătură o asemenea concepţie ultraradicală, vecină cu maniheismul. Anticristul nu este decât o „parte" a „corpului diavolului", un „organ" al său, fără a se identifica integral cu acesta[385].

Cu toate acestea, chiar şi în versiunea unui „radicalism moderat", credinţa rămâne, după cum am văzut, relativ inedită în sânul tradiţiei creştine[386]. Irineu, de la care Chirii preia mai multe idei teologice, distinge clar între cele două personaje malefice, stăruind asupra *biografiei pământeşti* a Anticristului. Acesta se va naşte în tribul

---

384 De exemplu, V, 26, 2.

385 Insistăm asupra acestui aspect: Anticristul nu coincide integral cu Satan, ci el este numai un „organ", cum sunt, de exemplu, mâna sau piciorul cuiva, fără să coincidă global cu organismul din care face parte, fiind totuşi identic cu acesta într-o oarecare măsură.

386 Practic, diavolul lucrează „prin sine însuşi", fără vreun intermediar uman. Chirii se fereşte să ofere vreo informaţie „biografică", oricât de nesemnificativă, asupra personajului său.

lui Dan, va avea o descendenţă bine stabilită, va purta un nume, ca orice muritor, şi va avea o anumită evoluţie ale cărei etape vor putea fi schiţate dinainte, graţie datelor oferite de Scriptură. Aceeaşi intenţie de a oferi o biografie a Anticristului, cea mai completă cu putinţă, este întâlnită şi la Hipolit. Chirii evită sistematic şi intenţionat acest subiect. În cateheza sa, adversarul eshatologie nu are nici origine terestră, nici nume, nici arbore genealogic, nici *curriculum uitaie*. El apare ca „de nicăieri" şi dispare brusc, ucis de „suflarea" adevăratului Cristos.

Pentru a putea pătrunde „misterul" Anticristului-cvasidiavol, trebuie să pornim de la un lucru esenţial, şi anume respingerea canonicităţii *Apocalipsei*. Iată fragmentul, din cateheza a IV-a, capitolul 36, în care Chirii propune lista cărţilor recomandabile din Noul Testament:

Noul Testament are doar patru evanghelii, celelalte sunt scrieri pseudoepigrafice şi au o influenţă vătămătoare. Şi maniheii au o Evanghelie după Toma. Aceasta, abuzând de mireasma numelui evanghelic, distruge sufletele celor simpli. Primeşte, de asemenea, Faptele celor doisprezece Apostoli şi, în plus, cele şapte Epistole sobornicești scrise de Iacob, Petru, Ioan şi Iuda, precum şi pecetea întregului şi ultimul cuvânt al ucenicilor, cele paisprezece Epistole ale lui Pavel. Celelalte scrieri, să fie lăsate după acestea! Şi să nu citeşti nici acasă cele ce nu se citesc în Biserică.

După cum vedem, *Apocalipsa* nu figurează printre cărţile canonice acceptate şi întrebuinţate de Chiril, motiv pentru care ea nu este citată niciodată în cateheza noastră. Numai că, a vorbi despre Anticrist ignorând Apocalipsa este tot atât de bizar ca şi a vorbi despre romanul poliţist fără a menţiona numele Agathei

Christie. Scenariul creştin despre adversarul eshatologic îşi are originea, aşa cum am putut constata în primul capitol al prezentei lucrări, în cele câteva capitole-cheie ale viziunii lui Ioan. Este de ajuns să aruncăm o privire retrospectivă asupra numeroaselor citate din Apocalipsă cuprinse în monografiile lui Irineu şi Hipolit pentru a ne da seama de dificultatea în care se află predicatorul nostru atunci când încearcă să vorbească de Anticrist, refuzând să recurgă la una din principalele sale surse de inspiraţie[387].

---

[387] Din pricina curentului montanist, Bisericile din Asia Mică nu vedeau cu ochi

Drept urmare, culegerea de *testimonia* de care dispune Chirii este dintr-odată redusă la mai puţin de jumătate. Materialul oferit de „mica Apocalipsă" de la Mt. 24, precum şi de Cartea lui Daniel, şi aceasta amplu cenzurată (*canonicite obligetf*, nu acoperă decât un segment mai curând restrâns al „istoriei" Anticristului. Episoade esenţiale, cum ar fi apariţia celor doi martori (Enoh şi Ilie); cele două fiare, simboluri ale Anticristului şi ale „scutierului" său; cifra 666 şi numele Anticristului; tribul lui Dan, tăiat de pe lista celor douăsprezece triburi; judecarea Desfrânatei celei Mari, împărăţia de o mie de ani (*millenium*) şi mai ales confruntarea decisivă dintre Iisus şi diavol, în care cel din urmă este învins, toate acestea dispar dintr-o singură mişcare, în cazul predicatorului nostru. Biografia monstrului eshatologic devine, în această omilie, extrem de sumară, aproape schematică, am putea spune. Lacuna imensă pe care catehetul o creează în „dosarul de lucru" evitând citatele din Apocalipsă se află, în opinia noastră, la originea doctrinei care susţine întruparea diavolului în Anticrist.

Tradiţia inaugurată de Irineu şi fidel continuată de Hipolit vede în confruntarea dintre Cristos şi Anticrist unul din momentele războiului de lungă durată purtat de diavol împotriva lui Cristos. Astfel, Anticristul devine o figură importantă, un personaj-cheie al istoriei mântuirii, în măsura în care apariţia sa constituie cea din urmă manifestare *pământească*, făţişă, a lui Satan. În privinţa activităţii cuplului Satan-Anticrist nu avem alte mărturii canonice explicite, în

---

buni Apocalipsa lui Ioan, a cărei paternitate era permanent controversată (îi fusese atribuită chiar şi lui Cerint, adversarul lui Ioan). Am discutat deja despre metamorfozele acestei cărţi în capitolul consacrat lui Irineu al Lyonului. Apocalipsa nu figurează în canonul acceptat de Eusebiu, care se face ecoul hotărârilor sinodului de la Niceea. în H.E. III, 25, 1-7, el vorbeşte de trei tipuri de texte: homologoumena (unanim acceptate), antilegoumena (controversate) şi notha (necanonice). Canonul Noului Testament, prezentat de acesta împăratului Constantin, nu cuprinde Apocalipsa; ea este totuşi enumerată printre homologoumena. Se pare că el a fost influenţat în această privinţă de Lucian al Antiohiei care nu admitea canonicitatea Apocalipsei şi a epistolelor 2 Petru, 2 şi 3 Ioan şi Iuda. Eusebiu lărgeşte totuşi „Noul Testament cel Mic" antiohian, incluzând aici epistolele contestate. Se pare că Apocalipsa a fost reintegrată în canonul Bisericilor din Asia Mică în momentul condamnării lui Lucian şi Eusebiu ca arieni. Aşa cum putem vedea, canonul Noului Testament acceptat de Chirii coincide cu al lui Eusebiu al Cezareii. Cf. G.J. Reid, „Canon of the New Testament", în Catholic Encyclopedia, New York, 1908, voi. III.

afara celor oferite de Apocalipsă. Fragmentul din 2 Tes. menţionat de Chiril, se referă la caracterul diabolic al lucrării Anticristului, fără a preciza totuşi legătura dintre soarta acestuia din urmă şi cea a manipulatorului său. Astfel, catehetul este nevoit să construiască – mai bine zis, să reconstruiască – o figură eshatologică tradiţională, având la dispoziţie numai jumătate din materialul transmis de tradiţie. El depăşeşte în cele din urmă această dificultate, reuşind să legitimeze, mai mult sau mai puţin convingător, existenţa „personajului" său, dar numai cu preţul unui „nonsens teologic", a unei semnificative devieri de ordin dogmatic. Cu alte cuvinte, biografia tiranului eshatologic este salvată graţie unei reveniri la vechiul registru mitologic, primejdios de echivoc.

Cum se produce această alunecare, acest derapaj? Lacuna majoră a materialului de care dispune Chirii se află, după cum am spus, în biografia pământească a personajului. Predicatorul se vede obligat să abstractizeze, mai bine zis, să remitizeze figura adversarului eshatologic, apropiind-o până la identificare de figura tradiţională a îngerului răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. Cel de-al doilea impuls în procesul de „demonizare" cvasitotală a Anticristului îşi are originea într-o altă lacună semnificativă: episodul confruntării dintre Cristos şi diavol nu se regăseşte în dosar. Judecata nu poate avea loc câtă vreme diavolul nu este învins şi aruncat în „iezerul de foc şi de pucioasă", ca să reluăm termenii consacraţi de Apocalipsă. Cea de-a doua venire implică dispariţia lui Satan, scenariu imposibil pentru Chirii, de vreme ce el este legitimat de o singură carte, care însă nu face parte din canon. Astfel, predicatorul este nevoit, o dată în plus, să îl identifice cvasi-integral pe Anticrist „organului său". În felul acesta, dispariţia unuia echivalează cu dispariţia celuilalt.

În concepţia lui Chiril, nici diavolul, nici Anticristul nu aparţin lumii pământeşti, ci sunt fiinţe „extraterestre", asemenea lui Cristos care, să ne reamintim, va veni, la a doua parusie, nu de pe pământ, ci din cer. Riscul unei astfel de „analogii" nu scapă percepţiei catehetului. În capitolul 17, el îi admonestează pe eventualii contestatari, dar fără vreun argument just: „Să nu se ridice vreodată, în inima vreunuia dintre ei [această obiecţie]: A făcut Cristos mai mult? Cu ce putere lucrează acesta minuni?". Dar care sunt criteriile prin care putem distinge fără echivoc între lucrarea Anticristului şi cea a adevăratului Cristos? Nu există niciun element de diferenţiere convingător. Şi unul,

şi celălalt vor coborî din cer, şi unul, şi celălalt vor săvârşi minuni, şi unul, şi celălalt vor fi „tot atât de strălucitori ca lumina soarelui". Chirii sugerează că Anticristul va avea însă o carieră politică: el va guverna Imperiul şi va reclădi templul de la Ierusalim, spre deosebire de Cristos care, la vremea parusiei sale, nici nu va atinge pământul.

Acest lucru nu face din Anticristul-om politic un personaj mai puţin „extraterestru". El va lucra prin semne şi minuni, tipul său de acţiune având foarte puţin în comun cu o acţiune politică obişnuită. După cum vedem, respingerea canonicităţii Apocalipsei îi împinge pe Chiril către un demers teologic presărat de aporii.

Ultimii martiri, *martiri aparte*

„Că mare necaz va fi atunci, cum n-a mai fost de la începutul lumii până acum" (Mt. 24, 21; *cf*. Dan. 12, 1) Seria „derapajelor" lui Chiril se încheie cu învăţătura despre martiriul *superior* al contemporanilor Anticristului. Cele două capitole (16 şi 17) consacrate persecuţiilor din perioada de sfârşit a istoriei se reflectă unul în celălalt.

Cel dintâi distinge între grupul credincioşilor „laşi", „inferiori" (*oi Sei – Zoi*), pe care Cristos însuşi îi sfătuieşte să fugă de Anticrist, de teama apostaziei, şi grupul credincioşilor care vor rezista până la capăt. Admiţând că este cu mult mai folositoare fuga din faţa duşmanului decât înfruntarea lui, de vreme ce miza este mântuirea spirituală, Chirii legitimează dezertarea. Cel care îşi simte neputinţa să renunţe şi să se retragă; dimpotrivă, cel care se consideră suficient de puternic pentru a înfrunta Răul în persoană, diavolul întrupat, să rămână şi să-şi încerce puterea. Domnia Anticristului nu va dura mult timp (trei ani şi jumătate, conform Dan. 7, 25; *cf*. 12, 7. 11-12), dar ea va fi marcată de o violenţă ieşită din comun. Din acest motiv „spun că martirii acelor vremuri îi vor întrece cu mult pe ceilalţi, din toate timpurile".

Concepţia preeminenţei martirilor eshatologici faţă de confraţii lor din perioadele antecedente decurge direct din credinţa într-un Anticrist-Satan: „Cei din vremurile de mai înainte nu aveau de înfruntat decât oameni, cei din vremea lui Anticrist însă se vor lupta cu Satan însuşi"[388]. împăraţii persecutori se „mulţumeau" să ucidă, fără

---

[388] Ideologia monastică va aduce un corectiv acestei viziuni. Pentru călugări

să facă minuni şi fără să-i înşele pe credincioşi prin magie[389]. Satan va fi înainte de toate un magician care va ucide sufletele şi nu trupurile credincioşilor, care nu va persecuta omul din afară, ci omul lăuntric, conştiinţa însăşi. Pentru a justifica din punct de vedere teologic persecuţia finală. Chirii face apel, încă o dată, la Irineu[390]: Dumnezeu va îngădui această ultimă persecuţie îngrozitoare, nu pentru că ar fi neputincios în faţa acesteia, ci pentru a separa „pe cale naturală" sămânţa cea bună de neghină.

Învăţătura despre superioritatea martirilor vremurilor din urmă faţă de toţi ceilalţi martiri a fost posibilă din cauza noii atmosfere instaurate în comunităţile creştine odată cu domnia lui Constantin. Ne aflăm deja la cea de-a treia generaţie după sângeroasele persecuţii a căror amintire începe să se estompeze. Creştinii nu mai au noţiunea exactă a coşmarului trăit de predecesorii lor şi, de aici, poate, această tendinţă de a situa *în viitor* „catastrofa exemplară" (în sensul de „paradigmatică"). O anumită diferenţă calitativă între martiriul actual şi martiriul eshatologie apare, după cum am văzut, şi la Irineu' şi Hipolit, dar cu scopul bine determinat de a încuraja eventualii candidaţi să primească cununa lui Cristos. „Nu vă temeţi, îi consolau ei pe confraţii lor, răul cel mare nu a venit încă şi nu va veni în timpul vieţii noastre. Răul cel mare va veni la sfârşitul vremurilor, atunci când noi nu vom mai fi pe pământ". Cu toate acestea, nici Irineu şi nici Hipolit nu îşi permit o clasificare a „meritelor martirilor". În opinia lor, toţi cei care au suferit în numele credinţei vor fi primiţi în împărăţia cerurilor, fără a veni la Judecata de Apoi. Toţi se vor bucura în egală măsură şi fără discriminare de „prietenia lui Cristos"[391]. Chirii consideră însă că Anticristul depăşeşte cu mult violenţa vechilor

---

fiecare clipă a vieţii lor este o confruntare directă şi violentă cu diavolul în persoană sau cu acoliţii săi. Exemplul celebru este, fără îndoială, Viaţa sfântului Antonie, scrisă de Atanasie.

389 Interpretare reducţionistă, care neglijează multe dintre elementele tradiţiei antiimperialiste. Actele martirilor, aproape în unanimitate, insistă asupra ideii „posedării diabolice" a împăraţilor persecutori. Ceea ce-1 deosebeşte pe Anticrist de sângeroşii săi predecesori este caracterul magic al lucrării sale.

390 Adu. haer. V, 28, 4.

391 Hipolit vorbeşte de o escaladă a violenţei inaugurată de împăraţi şi încheiată de Anticrist, dar nu îndrăzneşte totuşi să diminueze meritul martirilor contemporani în raport cu cel al martirilor eshatologici.

torţionari şi de aceea cu cât persecutorul este mai crud, cu atât creşte meritul victimelor. Victimele pe care le va face Satan însuşi se vor bucura de un statut mult mai valorizant decât victimele unui Diocleţian sau ale unui Decius.

Capitolele anticristologice se încheie printr-o exortaţie adresată catehumenilor, precum şi printr-o rugăciune către Dumnezeu pentru ca aceste evenimente să nu se petreacă în timpul vieţii lor: „Întăreşte-te pe tine însuţi, omule! Ţi-am dat semnele lui Anticrist. Întipăreşte-ţi-le nu numai în memorie, ci răspândeşte-le tuturor fără invidie. Dacă ai copil după trup, învaţă-l de pe acum; iar dacă ai născut un fiu prin cateheză, întăreşte-l şi pe acesta mai dinainte, ca să nu ia ca adevărat Cristos pe cel fals. Căci *taina fărădelegii se lucrează de pe acum*. Mă înspăimântă războaiele dintre popoare, mă înspăimântă schismele din Biserici, mă înspăimântă ura dintre fraţi. Să fie spuse acestea! Să dea Dumnezeu să nu se întâmple venirea Anticristului în vremea noastră. Cu toate acestea, noi să ne întărim!" (15, 26).

Post scriptum

Ultimul act al scenariului eshatologie este constituit de a doua venire a lui Cristos. Morţii cei botezaţi vor învia, cei drepţi vor fi ridicaţi la cer. Înconjurat de cete de îngeri, Iisus va săvârşi Judecata cea mare. Semnul prin care adevăratul Mântuitor va putea fi recunoscut va fi crucea de lumină[392].

Capitolele 27 – 32 prezintă şi combat erezia lui Marcel al Andrei, potrivit căreia domnia Fiului va înceta în momentul în care el va fi absorbit în Tatăl. „Unii au îndrăznit să spună că la sfârşitul lumii Cristos nu va mai împărăţi, Cuvântul ieşit din Tatăl se va întoarce şi se va contopi cu Tatăl şi nu va mai fi". (cap. 27) Această concepţie reprezintă tradiţia teologică monarhianistă, care încearcă să „salveze" unitatea divină afirmând preeminenţa Tatălui în sânul Treimii. Ea precedă „teologia logosului" care pentru a ajunge la acelaşi rezultat, proclamă inferioritatea Fiului faţă de Tatăl. Dacă „teologii logosului" (Origen, Eusebiu ş.a.) au fost adesea acuzaţi de a fi „păgânizat" dogma creştină, monarhianiştii, la rândul lor, s-au văzut acuzaţi de „anacronism iudaizant". Accentuarea divinităţii Fiului-logos se află la

---

[392] Parusia se va desfăşura în două faze: mai întâi, va apărea crucea pentru condamnarea celor păcătoşi, apoi „se vor arăta îngerii care înalţă slavă" (Ioan Hrisostom, In Matth. horn. 76, 3-4).

originea seriei de erezii subordinaţionist-deiste, apărarea unităţii monolitice a divinităţii constituind premizele ereziei monarhianiste, cu cele două variante: adopţionism şi patripasianism sau modalism (sabelianism).

Încercând să salveze unitatea divină, Marcel al Andrei**393**, unul din protagoniştii sinodului de la Niceea, va merge până la respingerea ideii existenţei din veşnicie a lui Cristos. Cu toate acestea, adopţianismul lui Marcel trebuie nuanţat. Teologia sa trinitară, analizată dintr-o perspectivă nouă, în contextul polemic al epocii, se dovedeşte cu mult mai „ortodoxă" decât am crede. T.E. Pollard, referindu-se la Marcel, vorbeşte despre un „monarhianism dinamic" foarte apropiat de trinitarismul ortodox**394**.

Concepţia sa eshatologică decurge, ca o consecinţă logică, din această viziune asupra Treimii. La sfârşitul lumii, totul va fi resorbit în Tatăl Creator, inclusiv Fiul, aşa cum afirmă fragmentul următor, care face parte din prima Epistolă paulină către Corinteni (15, 24 – 28):

Apoi vine sfârşitul, când Domnul îi va preda lui Dumnezeu şi Tatăl împărăţia, când va desfiinţa toată domnia, şi toată stăpânirea, şi toată puterea. Căci el trebuie să împărăţească *până ce-şi va pune pe toţi vrăjmaşii sub picioarele Sale*. Cel din urmă vrăjmaş care va fi nimicit este moartea. [...] Dar când spune că toate i-au fost supuse lui, e limpede că în afară de cel care i le-a supus lui pe toate. Iar când toate-i vor fi supuse lui, atunci şi Fiul i se va supune celui care i le-a supus lui pe toate, pentru ca Dumnezeu să fie totul întru toate.

În replică la interpretarea literară a lui Marcel, Chirii opune două tipuri de obiecţii: canonice (citate din Scriptură care contrazic

---

393 Prieten al sfântului Atanasie, Marcel al Ancirei se remarcă prin antiarianismul său rigid. A fost depus în anul 336 din ordinul lui Constantin şi, probabil, la instigarea eusebienilor. Eusebiu al Cezareii a scris două lucrări împotriva sa: Contra lui Marcel şi Despre teologia bisericească. In 345, episcopii orientali condamnă învăţăturile neortodoxe ale lui Marcel şi ale discipolilor săi în aceşti termeni: „Discipolii lui Marcel şi Fotie, amândoi din Ancira Galatei, resping subzistenţa eternă a lui Cristos, dumnezeirea sa şi împărăţia sa veşnică, sub pretextul păstrării unităţii divine, asemănându-se în această privinţă iudeilor" (Macrostih, art. 6, apud. Ch. Kannengiesser, „Marcel d'Ancyre", în Dictionnaire encyclopedique du christianisme ancien, voi. II, p. 1536).

394 „Marcellus of Ancyra, a neglected Father", în Epektasis, Melanges J. Danie/ou, Paris, 1972, pp. 187-196.

fragmentul paulin: În 8, 35; Lc. 1, 35; Dan. 7, 13 – 14; 2, 44; Ps. 101, 26 – 28 etc.) şi hermeneutice. În opinia sa, banala expresie ăxpt ou „până ce" sau „până în momentul în care" nu ar avea aici un sens strict temporar, trebuind înţeleasă – în sensul expresiei lui

Constantin Noica – mai degrabă ca „limitare care nu limitează" („a/pl ou – este un termen care nu pune o limitare în timp – cap. 31; şi <XXP1 oii – nu este o limită, dar implică o urmare"). La această concluzie se poate ajunge fără echivoc examinând două alte pasaje pauline, Rom. 5, 14 şi 2 Cor. 10, 14 – 15.

Rezumat şi concluzie

Catehezele rostite de Chiril în jurul anului 348 sunt impregnate de atmosfera de reculegere şi de pocăinţă prebaptismală. Ele se adresează unui grup de *electi*, vechii catehumeni, care, pe durata a opt săptămâni se supuneau unei serii de încercări specifice iniţierii creştine. În acest scenariu iniţiatic însuşirea corectă a Simbolului de credinţă constituie un moment deosebit de important. Cateheza a XV-a comentează articolul din Crez referitor la parusie, la semnele care o anunţă îndeosebi cel al Anticristului – şi la Judecată.

Chirii aproape că identifică adversarul eshatologic cu diavolul, care, în acea vreme, se va manifesta făţiş în lume. Această concepţie este explicabilă, în parte, prin faptul că la jumătatea secolului al IV-lea canonul Ierusalimitean, sursa fundamentală de inspiraţie a scenariilor anticristologice anterioare, nu includea Apocalipsa. Ultima carte a Noului Testament este exiiată printre scrierile deuterocanonice a căror lectură nu este recomandată. Drept urmare, mai multe episoade ale mitului Anticristului, aşa cum apare la Irineu sau Hipolit, au fost abandonate, mitul însuşi trebuind să fie reformulat şi revalorificat. Chirii este obligat să reactualizeze anumite tradiţii precreştine, foarte prezente încă în Asia Mică. Accentul pus pe figura diavolului este, de altfel, în perfectă rezonanţă cu contextul prebaptismal, în care exorcismele jucau de asemenea un rol foarte important.

Anticristul, în viziunea lui Chiril, este o entitate necorporală, cvasiabstractă, lipsită de biografie terestră, nume sau origine. Este dublul mimetic al adevăratului Cristos, un „înger de lumină" malefic, un duh rău, întrupat pentru o anumită perioadă de timp. Diferenţa între adevăratul şi falsul Cristos, în contextul eshatologic, constă în însăşi realitatea întrupării. În cazul adevăratului Cristos, întruparea este depăşită în înviere. Un Cristos întrupat a doua oară nu poate fi

decât un impostor şi tocmai aceasta este personajul Anticristului: un „cristos" care a ratat prima înviere.

Capitolul VII

Anticristul-diavol în *De consummatione mundi*

Introducere

Sub numele lui Hipolit, ni s-a transmisă o omilie, datând, probabil, de la sfârşitul secolului al IV-lea, având următorul titlu: TOY MAKAPIOTATOY

Inno AYTOY Enix Konoy kai inaptypoi Aoroi nEPI thz

IYNTEAEIAI TOY KOIMOY KAI EIEPI TOY ANTIXPIITOY KAI EII THN AEYTEPAN 11APOYZIAN TOY KYPIOY HMHN IHZOY XPISTOT, în latină *De consummatione mundi*. Există două ediţii moderne ale acestui text, una în PG 10, col. 901 – 925", cealaltă în G. Bonwetsch şi H. Achelis, *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, pp. 287 – 309 (vezi *infra*). În lucrarea sa din 1896**395**, Bousset susţine dependenţa acestei omilii de un alt text apocrif referitor la acelaşi subiect, *Scarpsum de dictis sandi Efrem prope fine mundi1*, într-adevăr, există pasaje şi teme comune celor două texte, ca, de exemplu, descrierea făcută de cei doi autori pieţelor publice care vor fi acoperite cu aur şi argint în vremea Anticristului, fără ca cineva să încerce să se atingă de ele**396**, sau cea a refugiului pe care îl vor găsi populaţiile ameninţate „în peşterile munţilor" sau în „crăpăturile pământului"**397**. Aceste câteva motive comune nu sunt totuşi suficiente pentru stabilirea unei cronologii aproximative care să plaseze textul lui PseudoEfrem într-o poziţie anterioară textului lui PseudoHipolit. Potrivit ultimelor cercetări, PseudoHipolit ar fi exercitat mai curând o anumită influenţă asupra lui PseudoEfrem, atât în privinţa construcţiei scenariului, cât şi în privinţa personajului principal **398** , într-adevăr, în cele două apocrife,

---

395 Op rit., pp. 41-42.

396 Pseudo-Efrem: Tune iacebit aurum et argentum per plateas, indumenta praetiosa uel lapides praeciosi, nec non et omni genus margaritarum per uicos et plateas urbium, et non est qui manum extendat et tollat uel concupiscat, sed pro nihilo contemplantur uniuersa prae nimia paenuria et inediam panis. Vezi mai departe traducerea pasajului în discuţie la Pseudo-Hipolit.

397 Pseudo-Efrem: Cumque igitur concucietur terra a gentibus bellices, abscondent se homines per montibus, per rupibus et saxis, per speluncis et cauernis terrae, per sepulehris et monumenta mortuorum, et illic a pauore contabescentes expirabunt.

398 Este şi poziţia susţinută de B. McGinn, în monografia sa despre Anticrist.

Anticristul îşi face apariţia sub masca unui conducător generos şi tolerant, a unui judecător, duşman al nedreptăţii şi a unui filosof care se remarcă prin blândeţe şi filantropie. Dar toate acestea nu sunt decât o faţadă în spatele căreia se ascunde, în realitate, un monstru. Caracterul monstruos al personajului se descoperă după preluarea puterii, fapt ce reprezintă îndeplinirea celei mai mari dorinţe ascunse ale sale, aceea de a deveni împărat. Aşadar, dobândirea puterii va opera radicala schimbare în comportamentul său faţă de ceilalţi.

Textul lui PseudoHipolit este o sinteză a mai multor tradiţii anterioare, realizată, probabil, către sfârşitul celui de-al IV-lea secol. *Exordium*-ul, care vorbeşte despre profeţie, precum şi comparaţia dezvoltată dintre Cristos şi Anticrist trimit la monografia lui Hipolit, *De Christo et Antichristo*\ tradiţia poporului ascuns şi descrierea, atât de viu colorată, a necazurilor care vor veni la sfârşitul veacurilor se inspiră din anumite tradiţii creştine asiatice, decelabile în *Or*. *sib*., la Commodian, în *Carmen*… şi Lactanţiu, în cartea a VII-a *a fost*. *din*. În fine, confuzia dintre Anticrist şi diavol, foarte pronunţată în textul nostru, se înscrie în acelaşi curent din care face parte cateheza a XV-a a lui Chiril (cu nuanţele pe care le-am precizat). Acesta este motivul pentru care am hotărât să plasăm textul imediat după capitolul consacrat episcopului Ierusalimului.

Am optat pentru o traducere a secţiunii anticristologice, în locul unei analize, din două motive: mai întâi, o atare traducere lipseşte în franceza modernă (şi în română); apoi, PseudoHipolit, în ciuda importanţei sale de netăgăduit pentru istoria Anticristului în creştinismul primar, nu intră în mod obligatoriu în schema de interpretare şi de evaluare urmată de lucrarea de faţă. Fiind vorba de un text perfect izolat, de un fel de „meteorit literar", ivit dintr-un loc greu de reperat, nu dispunem de niciun reper sigur de interpretare contextuală.

Aşadar, textul este legat de mai multe tradiţii, după cum am văzut, prin fire pe care le putem identifica cu uşurinţă. Unul dintre aceste fire duce la cateheza lui Chiril, ca şi la mediul teologic al creştinismului din Asia Mică. Tiranul eshatologie este prezentat aici ca întrupare a diavolului însuşi, gest care vădeşte deopotrivă disperare şi provocare. El va imita toate acţiunile adevăratului Cristos, în cele mai mici detalii. Considerăm că nucleul textului este reprezentat de un pasaj de o înaltă semnificaţie, în care mitul Anticristului primeşte un

sens antidocetist[399]: „Că diavolul, fiul nelegiuirii, se va arăta asemenea în toate Mântuitorului nostru, aceasta se vede din înfăţişarea faptelor. Mântuitorul lumii, vrând să izbăvească neamul omenesc, s-a născut din Fecioara şi Preacurata Maria, a îmbrăcat haina trupului şi a strivit la picioarele sale pe vrăjmaş, prin puterea dumnezeirii. Tot astfel, diavolul va veni pe pământ dintr-o femeie necurată şi va fi născut în chip viclean de o fecioară[400]. Dumnezeul nostru ni s-a arătat după firea trupului nostru, pe care el însuşi l-a ţesut pentru Adam şi pentru toţi ceilalţi, dar fără de păcat; diavolul va lua şi el trup, dar în chip iluzoriu (octp Ka ava Aripoi, ctă Xârct Oxa ev Soroci). Cum ar putea oare îmbrăca un trup pe care nu l-a creat, ci pe care îl prigoneşte fără încetare? Eu cred, iubiţii mei, că el va lua cu împrumut, ca unealtă, un trup aparent. De aceea se va naşte dintr-o fecioară în chip de duh şi se va arăta celorlalţi ca şi cum ar fi în trup".

În concepţia autorului nostru, Anticristul-diavol este un simplu duh, coborât din cer pentru a-i rătăci pe oameni prin tot felul de artificii. El va avea un trup iluzoriu, fiind astfel considerat fiinţă omenească, dar, în realitate, nu îşi va asuma nimic din natura muritorilor, cu excepţia păcatului. El este deci mizantropul prin excelenţă (în sensul adevărat al cuvântului), opus lui Cristos, care îşi asumă, cu excepţia păcatului, toate ale noastre, începând cu firea trupească. Autorul prezentei secţiuni polemizează cu acele curente ale creştinismului primar care îl consideră pe Cristos un simplu om, născut din părinţi obişnuiţi, ales la un moment dat de Dumnezeu pentru a îndeplini o misiune sfântă. „Cristosul" propovăduit de aceste mişcări este tocmai Anticristul care apare în *De consummatione*. Acest aspect polemic, vizând anumite grupuri eretice s-a adăugat, probabil,

---

399 Întruparea lui Cristos este reală, în timp ce a lui Anticrist este aparentă. în acest sens, vorbim aici de caracterul antidocetist al textului. El denunţă pseudoîntruparea ca ţinând de natura Anticristului.

400 Motivul acesta apare de asemenea în Apocalipsa lui Daniel, la începutul secolului al IX-lea (probabil în mediul iconoclast). Anticristul, abia ieşit din infern, „va intra într-un peşte mic" care va fi „pescuit de doisprezece pescari", printre care Iuda. Acesta va vinde, pentru treizeci de dinari, peştele blestemat unei fecioare pe nume Adikia, care, după ce îl va mânca, va da naştere Anticristului. Cf. ediţia lui K. Berger cu o traducere germană, în Die Griechische Daniel-Diegese: Eine altkirchliche Apokalypse, Leyde, 1976; „Apocalypse of Daniel", intr., trad. şi note de G.T. Zervos, în J.H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, voi. I, pp. 755-770.

mai târziu tramei inițiale a mitului, reprezentată de scenariul lui Hipolit.

Un alt aspect inedit este prezența lui Ioan Teologul, un al treilea profet, alături de Ilie și Enoh[401]. Ucenicul preaiubit al Mântuitorului este cooptat în grupul martorilor a căror activitate kerygmatică va preceda venirea Anticristului, probabil, pe baza unui pasaj final din Evanghelia după Ioan în care citim: „Dar Petru, întorcându-se, l-a văzut venind în urmă-i pe ucenicul pe care îl iubea Iisus, acela care la Cină se rezemase pe pieptul Său și-l zisese: «Doamne, cine este cel care Te va vinde?». Pe acesta deci văzându-l, Petru I-a zis lui Iisus: «Doamne, dar cu el ce va fi?». Zisu-i-a Iisus: «Dacă vreau eu ca acesta să rămână până voi veni, ce te privește?». Tu urmează-mă pe Mine! Ca urmare, a ieșit cuvântul acesta între frați, cum că ucenicul acela nu va muri" (21, 20 – 23). După cum vedem, autorul evangheliei sugerează deja o interpretare subordonată acestor cuvinte, interpretare transmisă probabil pe cale orală printre primii creștini. Aceasta presupune indirect iminența celei de-a doua veniri și a sfârșitului lumii. Cristos se va întoarce foarte curând, înainte chiar de sfârșitul vieții ucenicului său cel iubit. În același timp, evanghelia transmite o altă interpretare, acceptată de anumite comunități creștine, potrivit căreia Ioan va rămâne în viață până la sfârșitul veacurilor, alăturându-se astfel celor doi profeți, deja consacrați, Ilie și Enoh. Pe baza acestei interpretări – false, în opinia autorului Evangheliei – poate fi explicată prezența lui Ioan alături de Ilie și Enoh în *De consummatione*. Ar trebui deci să conchidem că autorul apocrifei noastre nu cunoștea avertizarea evangheliei? Credem că nici măcar nu s-a gândit la aceasta. Probabil, el nu a făcut decât să reia o tradiție bine ancorată în mediul său de origine, nefiind preocupat de proveniența acesteia[402]. Ceea ce-l

---

401 Cf., de asemenea, Apocalipsa târzie a lui Daniel, cap. 14.

402 Se știe că Evanghelia după Ioan, ca și Apocalipsa, a fost obiectul discuțiilor și al polemicilor de-a lungul întregii jumătăți a secolului al II-lea. într-adevăr, Evanghelia după Ioan, prin caracterul său ezoteric și în același timp intelectual, legat de doctrina Logosului, era deliciul mediilor gnostice ale epocii, primul său comentariu se datorează, de altfel, valcntinianului Heraclion (către anul 170). Pornind de la primul capitol al evangheliei, „ereticii" propovăduiau nestingheriți existența unei tradiții ezoterice ca fiind adevărata tradiție creștină, paralelă cu cea bisericească. Ei afirmau că învățătura lor fusese dată de însuși apostolul care locuia ascuns într-un loc cunoscut doar câtorva aleși („desăvârșiții"). In acest context, istoric și teologic,

interesa, era prezenţa, foarte importantă pentru el, a unui apostol al lui Cristos alături de două personaje ale Vechiului Testament. Aceasta arată că textul nostru este produs într-un mediu creştin în care fervoarea apocaliptică nu mai are întâietate, personajele noutestamentare putând sta alături de cele veterotestamentare, fără a surprinde prea mult.

Recent, într-o teză susţinută în 1997 la Universitatea din Siena[403], S. Gennari propune identificarea Anticristului-diavol din textul nostru cu Iulian Apostatul. Ea furnizează o listă de argumente de ordin istoric, lexical şi teologic, care vor fi reluate de Osvalda Andrei, într-o conferinţă susţinută la Institutul Augustinianum din Roma, în mai 2003[404]. Autorul se concentrează mai ales asupra rescrierii tratatului de *Christo et Antichristo* al lui Hipolit şi propune ca dată pentru *De consummatione* sfârşitul secolului al IV-lea, în acord cu ipoteza noastră. În opinia cercetătorilor Andrei şi Gennari, autorul scrierii *De consummatione*, deşi a preluat aproape o treime din tratatul lui Hipolit, nu este mai puţin original la nivelul sensului anticristologic pe care îl conferă operei sale, dat fiind că dimensiunea „diabolică" pe care o îmbracă aici Anticristul nu apare nicăieri în textul sursă. Această *diabolizzazione* a Anticristului, potrivit expresiei cercetătorilor italieni, se explică prin acea *diabolizzazione* a lui Iulian în mediile creştine (*cf*. Între altele, reacţia lui Grigorie de Nazianz). Într-adevăr, PseudoHipolit utilizează termenul *apostates* pentru Anticrist, termen care nu este prezent la Hipolit. Pe de altă parte, Gennari se străduieşte să descifreze aluziile referitoare la cariera politică a tiranului eshatologie, referindu-se la cariera istorică a lui Iulian (început de domnie mai degrabă favorabil creştinilor; răsturnare de situaţie; schimbare politică; „persecuţie" foarte subtilă; conivenţă cu iudeii; tentativă de

---

trebuie plasat şi înţeles avertismentul autorului evangheliei, ulterior cuvintelor adresate de Isus lui Petru.

403 Aspetti del cristianesimo di età teodosiana. II De consummatione mundi dello Ps. Ippolito, tesi di laurca, Facoltâ di Lettere e Filozofia, Universitâ degli Studi di Siena, a. a. 1997/1998.

404 „Dai De Antichristo di Ippolito al De Consummatione mundi dello Ps. Ippolito: «riscrivere» un testo e «comunicare storia»", în Atti del XXXII Incontro di studiosi dell'antichitâ cristiana, 8-10 mai 2003: Comunicazione e recezione: protagonişti, tecniche e vie del documento cristiano (IV-V1 secolo), Studia Ephemeridis „Augustinianum", Rome, 2004.

reconstrucţie a templului din Ierusalim etc.). Deşi cuceritoare, ipoteza celor doi cercetători ar trebui consolidată, dat fiind că rămân nerezolvate numeroase probleme: locul compunerii apocrifei; mediul socio-cultural (este aproape sigur că avem de-a face cu un text de provenienţă populară); coincidenţele dintre domnia lui Iulian şi domnia lui Anticrist. Andrei şi Gennari favorizează o lectură istorică a textului, ceea ce ar putea permite o datare destul de exactă, dar care se interesează foarte puţin de literatura anticristologică anterioară, aceasta putând explica, singură, mai multe elemente „inedite" în comportamentul Anticristului, inclusiv caracterul său diabolic. Şantierul *De consummatione* abia s-a deschis, iar contribuţiile pe care le-am prezentat credem că sunt extrem de importante, întrucât ele ating problemele-cheie ridicate de contextul nostru.

Am ales pentru traducere părţile care se referă exclusiv la figura şi acţiunile Anticristului, lăsând deoparte toate celelalte scene. Am urmat ediţia H. Achelis, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 1.2. Leipzig, 1897], pp. 289 – 309.

De consummatione mundi (traducere)

De aceea, Domnul universului vesteşte în evanghelie tulburarea şi neorânduiala, atunci când spune: „Luaţi aminte să nu fiţi amăgiţi; că mulţi vor veni în numele Meu, zicând: «Eu sunt!» şi: «Vremea s-a apropiat!»... Nu mergeţi după ei! Iar când veţi auzi de războaie şi de răzmeriţe, să nu vă-nspăimântaţi; că trebuie să fie mai întâi acestea, dar sfârşitul nu va fi curând" (Le 21, 8 – 9). [...] Căci după înălţarea sa la Tatăl, unii s-au ridicat să spună: „Eu sunt Cristos!", asemenea lui Simon Magul şi altora ale căror nume nu mai este nevoie să fie spuse aici. Într-adevăr, în ziua cea din urmă trebuie să se ridice noi cristoşi mincinoşi zicând: „Eu sunt Cristos" (Mt. 24, 24). Ei vor înşela pe mulţi şi mulţi vor alerga de la Răsărit la Apus şi din Nord la mare zicând: „Iată, aici este Cristos! Sau: Iată, acolo" (Mc. 13, 21).

Dar cei mândri şi care nu citesc Scripturile cu luare aminte vor căuta să afle un nume sigur, căci ei nu gândesc drept, dar nu îl vor putea afla. Trebuie să se împlinească mai întâi aceste lucruri, pentru ca „fiul pierzării" (2 Tes. 2, 3), adică diavolul să se arate. Apostolii, care grăiesc dumnezeieşte, întăresc parusia Domnului nostru Iisus Cristos. Fiecare dintre ei a vorbit de ivirea acestor oameni blestemaţi şi primejdioşi, dând în vileag lucrurile lor ucigaşe. Petru, mai întâi, piatra

credinţei (*cf*. Mt. 16, 17 – 19), binecuvântat de Cristos Dumnezeul nostru şi capul Bisericii, primul dintre ucenici, cel care are cheile împărăţiei (Mt. 16, 19), ne-a învăţat aceasta: „Mai întâi pe aceasta trebuie să o ştiţi: că în zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor trăi după poftele lor" (2 Pt. 3, 3) şi aceasta: „Vor fi falşi vindecători, care vor aduce cu vicleşug învăţături ale pierzării" (2 Pt. 2, 1). Ioan Teologul, ucenicul cel iubit al lui Cristos, este în acord cu el, atunci când spune: „Fiii diavolului s-au arătat (Iin. 3, 10). Iată acum mulţi anticriști s-au arătat, dar să nu vă lăsaţi înşelaţi de aceştia! (Iin. 2, 18). Nu daţi crezare oricărui duh, căci mulţi profeţi mincinoşi au ieşit în lume" (Iin. 4, 1). Apoi Iuda, fratele lui Iacob, spune lucruri asemănătoare: „În vremea de pe urmă vor fi batjocoritori trăind după poftele lor nelegiuite. Aceştia sunt cei care, fără nicio teamă îşi sunt totuşi păstori" (Iuda 18). Aşadar, teologii şi apostolii sunt în perfect acord în această privinţă […].

Atunci când Domnul Iisus Cristos a luat trup din sfânta şi preacurata Fecioară, a ales seminţia lui Iuda din care să se nască [la cea dintâi venire]. Caracterul împărătesc al acestei descendenţe este limpede arătat de binecuvântările lui Iacob rostite fiului său Iuda: „Iuda, pe tine să te laude fraţii tăi, mâinile tale în ceafa duşmanilor tăi. Fiii tatălui tău se vor închina ţie. Pui de leu, Iuda! Dintr-o mlădiţă, fiul meu, ai crescut; te-ai trântit şi ai dormit ca un leu, ca un pui de leu; cine-l va trezi? Căpetenie nu va lipsi din [neamul lui] Iuda şi cârmuitor din coapsele sale, până când va veni ce i-a fost hărăzit; el este aşteptarea neamurilor [păgâne]" (Gen. 49, 8 – 10). Iată cuvintele rostite de Iacob lui Iuda şi care s-au împlinit în Domnul.

Patriarhul vorbeşte însă şi de Anticrist; aşa cum a profeţit pentru Iuda, profeţeşte şi pentru celălalt fiu al său, Dan. Iuda era cel de-al patrulea fiu al său, iar Dan era al optulea. Oare ce a spus despre acesta? „Dan să se facă şarpe în drum zvârcolindu-se pe cărare, muşcând glezna calului" (Gen. 49, 17). Şi cine este acest şarpe, dacă nu amăgitorul de la începutul lumii, de care ne vorbeşte Cartea Genezei, cel care a amăgit-o pe Eva şi a robit pe Adam (Gen. 3, 1). Şi, de vreme ce trebuie să aducem mai multe mărturii despre aceasta, să nu pregetăm! într-adevăr, el se va naşte din seminţia lui Dan şi va fi potrivnic tuturor; va fi tiran, rege, groaznic judecător şi diavol. Adevărat grăieşte profetul: „Dan va judeca poporul său şi va fi ca un [singur] trib în Israel" (Gen. 49, 16). Sunt însă unii care cred că acestea

s-au spus despre Samson, născut din tribul lui Dan şi judecător al poporului său vreme de douăzeci de ani. Dar profeţia a fost numai în parte împlinită de Samson; ea se va împlini cu totul în Anticrist, după cum spune Ieremia: „Auzi-vom nechezatul cailor sprinteni [veniţi] de la Dan; la nechezatul cailor călărimii lui a tremurat pământul" (Ier. 8, 16). Iar Moise spune, la rândul lui: „Dan, pui de leu, care se va avânta din Basan" (Deut. 33, 22). Trebuie să luăm bine seama şi să nu ne înşelăm crezând că aceste cuvinte: „Dan, pui de leu" se referă la Cristos. De fapt, precizând tribul lui Dan, [profetul] a lămurit lucrurile, căci a numit seminţia din care se va naşte diavolul. Aşa cum Iisus s-a născut din neamul lui Iuda, tot astfel şi Anticristul se va naşte din neamul lui Dan. Şi aşa cum Domnul şi Mântuitorul nostru, Iisus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, a fost închipuit prin natura împărătească şi măreaţă a unui leu, tot astfel Scriptura a profeţit despre diavol de această dată prin natura tiranică şi sălbatică [a aceluiaşi animal]. Înşelătorul vrea să imite în toate pe Fiul lui Dumnezeu. Leu, Cristos, leu, Anticristul. Rege al tuturor celor cereşti şi pământeşti, Cristos; rege al pământului, Anticristul. Ca miel a fost închipuit Mântuitorul; celălalt se va arăta şi el în chip de miel, dar lup pe dinăuntru. Domnul a primit tăierea împrejur; celălalt se va naşte de asemenea sub legea tăierii împrejur. Cristos a trimis pe apostoli la toate neamurile; celălalt va trimite, la rândul lui, apostoli mincinoşi. Cristos a adunat oile rătăcite; şi celălalt va reuni poporul risipit al evreilor. Cristos a dat tuturor celor ce cred în el crucea de mare preţ şi de viaţă făcătoare; celălalt va da, de asemenea, propriul semn. Domnul s-a arătat în chip de om; celălalt va veni şi el sub formă umană. Cristos s-a ridicat dintre iudei; dintre iudei se va naşte şi celălalt. Cristos a vorbit de trupul său ca de un templu şi l-a înviat a treia zi; şi celălalt va face să fie ridicat un templu din pietre la Ierusalim. Uneltirile sale amăgitoare se vor arăta limpede tuturor celor care ştiu să ne asculte cu pricepere, în cele ce vom spune mai departe.

Scripturile ne învaţă că sunt două parusii ale Mântuitorului nostru, Cristos. Cea dintâi, cea după trup, a fost lipsită de slavă; el s-a arătat în chip smerit. În schimb, a doua parusie a fost profeţită ca una slăvită: el se va pogorî din ceruri întru putere, însoţit de îngeri şi în slava Tatălui. Înaintemergătorul celei dintâi parusii a fost Ioan Botezătorul; a doua parusie, atunci când [Mântuitorul] va veni cu slavă, va fi descoperită de Enoh, Ilie şi Ioan Teologul. Iată iubirea de

oameni a Stăpânului, care până în vremurile cele din urmă poartă de grijă şi are milă de cei supuşi morţii. Căci nu ne lasă lipsiţi de profeţi, ci ni-i trimite ca să ne înveţe şi să ne încredinţeze, aşa încât să ne păstrăm tăria în faţa parusiei Vrăjmaşului, după cum s-a vestit în Cartea lui Daniel: „Voi face legământ pentru o săptămână, şi jumătate de săptămână va înceta jertfa şi cultul care se cuvine să îmi fie adus" (*cf*. Dan. 9, 27). „O săptămână" înseamnă şapte ani de la sfârşitul vremurilor. În timpul [celei dintâi] jumătăţi a acestei săptămâni, adică timp de „o mie două sute şaizeci de zile, cei doi profeţi şi Ioan, purtând veşminte de sac, vor propovădui întregii lumi venirea Anticristului" (*cf*. Apoc. 11, 5). Vor face semne şi minuni, ca să ruşineze pe oameni şi să-i întoarcă la pocăinţă, din pricina răutăţii şi nelegiuirii lor. „Iar de va voi cineva să-i vatăme, văpaie de foc va ieşi din gura lor şi va mistui pe vrăjmaşi. Putere au să închidă cerul, ca niciun strop de ploaie să nu ude zilele parusiei Anticristului, putere au să prefacă apele în sânge şi să lovească pământul cu plăgi nenumărate, atâtea câte vor voi" (cf. Apoc. 11, 5). Şi pe când vor predica acestea, vor cădea sub sabia diavolului, ducând până la capăt mărturisirea lor, aşa cum spune Daniel (Dan. 7, 8), care a văzut că fiara din adânc le va face lor război, adică lui Enoh, lui Ilie şi lui Ioan şi că ea îi va înfrânge şi îi va ucide, căci ei nu vor voi să se închine diavolului, anume „cornului celui mic care se va arăta". Apoi aceasta, trufindu-se în inima sa, va începe să se înalţe pe sine peste măsură, să se slăvească pe sine ca un dumnezeu, prigonind sfinţii şi grăind blasfemii împotriva lui Cristos. Dar, pentru că desfăşurarea exegezei ne-a condus la tema zilelor domniei Vrăjmaşului, se cuvine să vorbim mai întâi despre naşterea şi despre tinereţea lui, să aducem discursul nostru la relatarea acestora.

Am spus deja: diavolul, fiul nelegiuirii, se va arăta asemenea în toate Mântuitorului nostru, aceasta se vede din înfăţişarea faptelor. Mântuitorul lumii, vrând să izbăvească neamul omenesc, s-a născut din Fecioara şi Preacurata Mana, a îmbrăcat haina trupului şi a strivit la picioarele sale pe vrăjmaş, prin puterea dumnezeirii. Tot astfel, diavolul va veni pe pământ dintr-o femeie necurată, va fi născut în chip viclean de o fecioară. Dumnezeul nostru ni s-a arătat după firea trupului nostru, pe care el însuşi l-a ţesut pentru Adam şi pentru toţi ceilalţi, dar fără de păcat (*cf*. Evr. 4, 15); diavolul va lua şi el trup, dar în chip iluzoriu. Cum ar putea oare îmbrăca un trup pe care nu l-a creat, ci pe care îl prigoneşte fără încetare? Eu cred, iubiţii mei, că el va lua cu

împrumut, ca unealtă, un trup aparent. De aceea, se va naşte dintr-o fecioară în chip de duh şi se va arăta celorlalţi ca şi cum ar fi în trup.

Noi ştim foarte bine că o singură fecioară-maică este: preasfânta [Maria], care a adus pe lume, fără vicleşug, pe Mântuitorul îmbrăcat în haina trupului. Şi cu adevărat spune Moise: „Orice întâi-născut de parte bărbătească va fi sfânt pentru Dumnezeu" (*cf*. Ex. 13, 1; Num. 8, 16). Lucrurile nu se vor petrece însă la fel cu Vrăjmaşul, căci, aşa cum nu va fi întâiul-născut al mamei sale, nu va îmbrăca nici trup real. El va fi tăiat împrejur, aşa cum Cristos a fost tăiat împrejur. Cristos a ales apostolii, celălalt va alege un întreg neam de ucenici, care îi simt asemenea în lucrarea răului. La început va iubi poporul iudeilor. Cu ei, va săvârşi semne şi minuni nemaivăzute, dar ele nu vor fi adevărate, ci înşelătoare, menite să aducă rătăcire celor fără de lege ca şi el. De va putea, îi va îndepărta şi pe cei a ieşi de la iubirea lui Cristos. La început el se va arăta bun, milostiv, blajin, pios, iubitor de pace, duşman al nedreptăţii. Va respinge darurile ce-i vor fi făcute, idolatria, va pretinde că iubeşte Scripturile, va arăta respect preoţilor, va cinsti pe bătrâni, nu va accepta depravarea, adulterul, nu va ţine seama de calomnii şi nu va crede în jurăminte. Va fi iubitor spre cei străini şi spre cei săraci şi milos. Apoi, va săvârşi minuni: va curăţi leproşi, va face să meargă pe paralitici, va alunga demoni. Va vorbi despre viitor ca şi cum ar fi prezent şi va învia morţi, va veni în ajutorul văduvelor, va fi apărător al orfanilor, va iubi toată lumea şi îi va aduce pe cei ce se războiesc la iubire, prin cuvinte ca acestea: „Să nu apună soarele peste mânia voastră" (El. 4, 26). Nu va aduna aur, nu va fi iubitor de argint sau aplecat spre vreo bogăţie. Dar toate acestea le va face cu vicleşug şi prefăcătorie, ca să câştige întreaga lume şi să fie proclamat rege. Într-adevăr, atunci când mulţimile şi neamurile vor vedea adunate în el atâtea puteri şi calităţi, se vor înţelege degrabă să-l aleagă rege. Dintre toate neamurile, tiranul va înclina spre cel al iudeilor. Aceştia vor spune între ei: „Unde vom găsi, printre ai noştri, unul atât de bun şi de drept ca acesta?". Mai cu seamă neamul iudeilor, crezând că vor vedea regele [instalându-se] în regatul lor, va căuta să îi câştige bunăvoinţa, spunând: „Noi ne încredem în tine, noi toţi credem în tine şi ştim că tu vei face dreptate pe pământ. De la tine aşteptăm mântuirea, căci buzele tale au rostit o judecată dreaptă şi bună".

La început, el, mincinos şi nelegiuit, se va preface că respinge slava, dar oamenii nu vor înceta, vor face presiuni asupra lui şi îl vor

proclama rege. Apoi, el se va semeţi în inima sa şi cel blând se va face aspru, cel care căuta iubirea fără milă se va face; cel cu duhul smerit se va face mândru şi sălbatic; duşmanul nedreptăţii îi va prigoni pe cei drepţi. O dată proclamat rege, va pregăti războiul şi va lovi, plin de mânie, alţi trei regi: al Egiptului, al Africii şi al Etiopiei. Apoi va rezidi templul Ierusalimului: îl va ridica în foarte puţină vreme şi îl va înapoia iudeilor. Inima i s-a vă umple de mândrie împotriva tuturor oamenilor; va grăi chiar blasfemii împotriva lui Dumnezeu, închipuindu-şi, înşelătorul, că va domni pe pământ pentru totdeauna, fără a se gândi, nefericitul, că domnia sa va fi curând nimicită şi el însuşi aruncat neîntârziat în focul pregătit pentru el, pentru credincioşii şi pentru slujitorii lui. Într-adevăr, prin cuvintele „Voi face un legământ pentru o săptămână" (Dan. 9, 27), profetul Daniel se referă clar la o perioadă de şapte ani.

Cea dintâi jumătate a acestei „săptămâni" va fi a predicii profeţilor, în timp ce în a doua, adică vreme de trei ani şi jumătate, va domni pe pământ Anticristul. Apoi domnia şi slava lui se vor lua de la el. Voi, cei ce iubiţi pe Dumnezeu, priviţi nenorocirea care va fi atunci, o nenorocire „cum nu a mai fost de la începutul lumii şi nici nu va mai fi" (Mt. 24, 21), decât numai în acele zile. Atunci, cel nelegiuit, mărindu-se, va strânge laolaltă demonii săi care vor lua înfăţişare omenească, se va scârbi de cei care l-au proclamat rege şi va întina multe suflete. Va da oamenilor guvernatori a ieşi dintre demonii săi şi îşi va uita cucernicia, făcându-se pentru toţi şi în toată vremea, aspru, nemilos, iute cuprins de mânie, groaznic, agitat, înfricoşător, hidos, odios, respingător, sălbatic, ucigaş, plin de răutate. Va înmulţi falsele minuni străduindu-se să arunce în prăpastia pierzării tot neamul omenesc. Popoarelor care îl vor cinsti din pricina minunilor sale iluzorii le va vorbi cu glas de tunet, aşa încât se va cutremura locul în care mulţimile vor fi adunate în jurul lui. „Popoare, seminţii şi neamuri, va spune el, priviţi şi vă minunaţi de marea mea putere, de forţa şi de autoritatea mea! Ce rege este puternic cum sunt eu? Ce dumnezeu este mare, dacă nu eu? Cine va putea să se împotrivească puterii mele?" Va face să se mişte munţii înaintea ochilor celor de faţă; va merge pe mare fără să îşi ude picioarele; va face să se pogoare foc din înaltul cerului şi va schimba ziua în noapte şi noaptea în zi; va mişca soarele acolo unde va voi, într-un cuvânt, va arăta celor de faţă că, prin puterea fantasmagoriei sale, toate elementele pământului şi ale mării îi sunt

supuse. Dacă, încă de pe acum, când nu poate fi văzut, „fiul pierzării" ne împinge şi ne aprinde la războaie şi ucideri, cât de mari vor fi uneltirile lui, înşelăciunile, vicleşugurile lui pentru a rătăci oamenii şi pentru a-i îndepărta de la calea adevărului şi de la intrarea în împărăţia cerurilor atunci când el însuşi va veni pe pământ, iar oamenii îl vor vedea aşa cum este?

După toate acestea, cerul va înceta să mai ude pământul; norii nu vor mai scutura ploaie; pământul nu va mai rodi, iar marea va răspândi un miros de stricăciune; râurile vor seca, peştii mării vor pieri, iar oamenii vor muri de foame şi de sete. Tatăl şi fiul vor muri unul în braţele celuilalt, tot aşa, mama şi fiica. Nimeni nu îi va înmormânta, iar pământul se va umple astfel de duhoare din pricina leşurilor care vor zăcea pretutindeni. Nemaiprimind apele fluviilor, marea va deveni un fel de mlaştină, împrăştiind neîncetat miasme. Atunci, o ciumă îngrozitoare se va abate asupra pământului; vor fi plângeri nemângâiate, gemete cumplite şi vaiete fără sfârşit. Oamenii vor numi „fericiţi" pe cei care au murit înaintea lor, zicându-le: „Deschideţi mormintele voastre ca să ne primiţi pe noi cei nefericiţi! Deschideţi sicriele voastre ca să-i primiţi pe cei vrednici de milă, părinţii şi prietenii voştri! Fericiţi sunteţi voi că nu aţi cunoscut zilele acestea! Fericiţi voi cei ce n-aţi dus această viaţă plină de suferinţă, care nu aţi cunoscut această ciumă de care nu putem scăpa şi acest zbucium care chinuie fără încetare sufletele noastre". Apoi Necuratul va transmite decretele sale tuturor provinciilor, fie prin intermediul demonilor, fie prin oameni, zicând: „Un rege mare s-a născut pe pământ. Veniţi toţi să vă închinaţi lui! Veniţi toţi să vă minunaţi de forţa şi puterea lui! El vă va da pâine şi vin, bogăţii mari şi dregătorii înalte. Căci voii sale se supun marea şi pământul. Veniţi toţi în jurul lui!"

Şi atunci, împinşi de foame, toţi vor alerga şi se vor prosterna în faţa lui, iar el le va pune un semn pe mâna dreaptă şi pe frunte (Apoc. 13, 16 – 17), ca nimeni să nu mai poată face semnul crucii celei de mult preţ pe frunte cu mâna dreaptă, ci mâna le va fi înlănţuită şi din acel moment nu vor mai putea face semnul crucii asupra mădularelor lor. Se vor supune Amăgitorului şi vor deveni sclavii lui, fără să mai simtă dorinţă de pocăinţă pentru aceasta. Astfel de oameni vor fi pierduţi atât pentru Dumnezeu, cât şi pentru ceilalţi. Amăgitorul le va împărţi puţină hrană în schimbul acestei necurate peceţi. Semnul cu care se

vor însemna fruntea şi mâna dreaptă va fi numărul 666 (Apoc. 13, 18). Eu unul cred – dar nu sunt sigur de aceasta, căci pot fi găsite multe nume care să se potrivească acestui număr –, că semnul înscris ar putea fi ARNOYME, căci de acum înainte, Duşmanul cel fără dreptate [lucrează] prin slugile sale, adică prin idolatri care vor sfătui această nelegiuire martirilor lui Cristos: „Leapădă pe Dumnezeul tău cel răstignit!" Aceasta va fi pecetea vremii Vrăjmaşului binelui, având semnificaţia: „Mă lepăd de Creatorul cerului şi al pământului. Tăgăduiesc botezul şi cultul. Îţi urmez şi cred ţie!"

Profeţii Enoh şi Ilie vor predica: „Nu daţi crezare vrăjmaşului care va veni şi se va arăta, căci este rău şi corupător, fiu al pierzării. Vă duce la rătăcire şi deci la moarte. Vă va lovi cu sabie cu două tăişuri. Luaţi seama la amăgirea vrăjmaşului şi fiţi cu grijă la uneltirile vicleanului, căci vrea să semene cu orice preţ tulburare în sufletul oamenilor. El va face ca demonii săi să se arate în chip de îngeri de lumină (*cf.* 2 Cor. 11, 14) şi va fi urmat de oştiri fără număr de fiinţe netrupeşti. El se arată tuturor ridicându-se la cer în sunetul trâmbiţelor, în mijlocul celor ce îl slăvesc şi al puternicelor osanale din partea celor care îi cântă imne de negrăit. Moştenitorul întunericului va străluci ca o lumină. Când se va ridica la ceruri, când va coborî pe pământ, în toată slava sa, când va face ca demonii preschimbaţi în îngeri să-i împlinească toate dorinţele cu frică şi cutremur. Va trimite falange de demoni în munţi [să răscolească] peşterile şi crăpăturile pământului ca să îi găsească pe cei care s-au ascuns de la faţa lui şi să-i aducă să i se închine. Va însemna cu pecetea sa pe toţi cei care i se vor supune; iar pe cei care vor refuza să i se închine, îi va supune la încercări cumplite, torturi, urzind împotriva lor lucruri perverse, aşa cum nu au mai fost vreodată, cum nu au ajuns vreodată la urechile vreunui om şi nu au fost văzute de ochii vreunui muritor. Fericiţi cei care vor ţine piept tiranului, căci se va crede că sunt încă şi mai vrednici de preţuit şi mai străluciţi decât cei dintâi martiri. Căci cei dintâi martiri au învins slugile [diavolului], pe când ceilalţi vor lupta chiar împotriva diavolului, a „fiului pierzării" şi vor fi învingători. Cu câte laude şi coroane nu vor fi ei împodobiţi de împăratul nostru Iisus Cristos?

Dar să ne întoarcem la subiectul nostru! Atunci când cei care au acceptat pecetea nu vor mai găsi cu ce să se hrănească, nici cu ce să-şi potolească setea se vor îndrepta cu toţii către [Anticrist], spunându-i

cu glas rugător: „Dă-ne să mâncăm şi să bem, căci mult suferim din pricina foamei şi a neajunsurilor de tot felul. Porunceşte cerului să ne dea ploaie şi păzeşte-ne de fiarele cele ce se hrănesc cu oameni!”. Atunci, Amăgitorul le va răspunde batjocoritor şi cu mare cruzime: „Cerul nu mai varsă ploaie, iar pământul nu mai dă roade (lRg. 17). Cum, dar, vreţi voi să vă dau de mâncare?”. La auzul cuvintelor Amăgitorului, acei nefericiţi vor înţelege, în sfârşit, că acesta este diavolul cel viclean; îşi vor lovi pieptul cu amărăciune şi vor scoate mari strigăte de durere; îşi vor lovi faţa şi îşi vor smulge perii capului; îşi vor sfâşia obrajii cu unghiile şi vor spune: „Ce nenorocire şi ce tristeţe! Ce legământ mincinos am făcut? Ce dezamăgire uriaşă! Cum a reuşit mincinosul să ne amăgească? Cum de l-am urmat noi? Cum ne-am lăsat prinşi în plasa lui? Cum de am căzut în mreaja lui cea murdară? Cum oare nu am înţeles Scripturile, deşi le-am auzit?”. Într-adevăr, cei lipiţi de lucrurile pieritoare şi de patimile trecătoare se vor apropia cu mare uşurinţă de diavol şi vor primi pecetea lui (Apoc. 6, 16), pe când cei care au citit Scripturile şi le-au avut aproape, înţelegând sensul lor, aceia vor şti să evite capcanele. Ei vor descoperi neîntârziat uneltirile şi fanfaronadele Amăgitorului şi vor reuşi să scape din mâinile lui. Se vor ascunde în munţi şi în crăpăturile pământului, unde se vor ruga fierbinte, cu lacrimi şi sfâşiere de inimă, cerând ajutorul celui care iubeşte neamul omenesc […]. Vei vedea atunci cărui fel de post se vor supune sfinţii şi câte rugăciuni vor trebui să săvârşească! Şi câte clipe şi câte zile grele vor trece cei ce vor locui oraşele şi satele. Oamenii vor alerga de la Răsărit la Apus şi de la Apus la Răsărit, strigând de durere şi lovindu-şi pieptul. Încă din revărsatul zorilor vor aştepta noaptea, spre odihna durerilor lor. Iar când noaptea va veni, se vor întreba dacă nu vor fi cumva cutremure de pământ sau vijelii până la răsăritul soarelui şi ce moarte îngrozitoare i-ar aştepta atunci. Pământul întreg, marea, văzduhul şi cerul vor plânge viaţa nefericită [a oamenilor]. De asemenea, animalele sălbatice, păsările, munţii şi dealurile, copacii şi câmpia vor plânge laolaltă pentru oamenii care s-au depărtat de Dumnezeul cel sfânt, care au crezut în Amăgitor şi au acceptat pecetea Vrăjmaşului lui Dumnezeu, a Necuratului, în locul crucii de viaţă făcătoare a Mântuitorului nostru.

Bisericile vor fi şi ele în mare doliu, căci nu va mai fi euharistie, nici jertfă, nici cultul plăcut lui Dumnezeu, ci locurile sfinte vor fi făcute grânare (*cf*. Is. 1, 8) iar scumpul trup şi sângele lui Cristos nu se vor

mai arăta în acele zile. Liturghia va înceta, cântarea psalmilor va înceta şi ea şi nu se va mai auzi nici citirea Scripturilor. Oamenii vor trăi în întuneric; o plagă va urma altei plăgi, un geamăt va urma altui geamăt. Aur şi argint vor zăcea în pieţele publice, dar nimeni nu se va atinge de nimic, căci totul este urâciune. Toţi vor voi să fugă şi să se ascundă, nereuşind însă să se cruţe de suferinţele Vrăjmaşului, căci ei poartă semnul lui la vedere şi lesne vor fi vădiţi. Afară, teamă, înăuntru, teroare, zi şi noapte. În pieţe şi în case se vor îngrămădi leşuri. În pieţe va domni vacarmul, în case, gemetele. Frumuseţea chipurilor se va stinge, iar oamenii vor fi cu toţii asemenea cadavrelor. Frumuseţea femeilor se va stinge şi ea deodată, iar bărbaţii nu vor mai simţi nicio dorinţă spre ele.

Capitolul VIII

Anticristul la Ieronim, între filologie şi tradiţie

Introducere în scrierile sale**405**, Ieronim vorbeşte despre Anticrist în diferite locuri, dar în mod special în *Comentariul la Daniel* şi în *Epistola 121* către Algasia. Abordarea sa este strict exegetică şi adaugă scenariului tradiţional numai câteva nuanţe suplimentare. Cu toate acestea, Ieronim se impune prezentat în cercetarea noastră din cel puţin două motive: mai întâi, pentru că el este autorul unui tratat autonom despre Anticrist, tratat care va fi ulterior încorporat *Comentariului la Daniel*, apoi, pentru că demersul său exegetic, ce poate fi calificat drept „istorico-critic" *avant la lettre*, marchează o etapă intermediară între demersul tradiţional şi cel al unui Augustin sau al unui Theodoret al Cyrului. Odată cu Ieronim, milenarismul este categoric respins ca opinie primejdioasă, lipsită de fundament scripturistic (*Corn*. *Dan*. 7, 17) **406**, iar mărturiile Scripturii referitoare la „vremurile din urmă" sunt cernute de critica textuală.

---

405 Cf. „Inventar al principalelor referiri la Anticrist în literatura creştină a primelor secole" de la sfârşitul volumului.

406 In legătură cu semnificaţia celor patru regate, Ieronim scrie: „Cele patru regate au fost pământeşti şi cum toate au ieşit din pământ, în pământ se vor întoarce" (cf. Eclez. 3,20). Sfinţii însă vor avea o împărăţie cerească şi nu pământească. „Să nu ni se mai spună, aşadar, povestea celor o mie de ani (cesset ergo miile annorum fabula)." Cf. F. Glorie, S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Danielem, libri III <IV>, Turnholt, 1964. Am folosit traducerea lui P. Bareille, CEuvres completes de saint Jerome, Paris, 1877-1885, pe care am corectat-o în multe locuri. O nouă ediţie a Comentariului a fost stabilită de Regis Courtray.

Înainte de a aborda cele două opere menţionate, se impune să amintim principiile exegezei lui Ieronim, precum şi atitudinea sa faţă de Biblie, în general, şi faţă de Vechiul Testament, în special.

Să începem prin raportarea sa la Biblie. Atitudinea hermeneutică a lui Ieronim îşi are originile în activitatea sa de traducător. Revizuirea cărţilor Noului Testament mai întâi, apoi a celor din Vechiul Testament, întreprinsă la îndemnul papei Damasus, a marcat profund şi definitiv abordarea sa scripturistică, în sensul unei relativizări din ce în ce mai clare a valorii „ştiinţifice" a Septiiagintei, versiune mult preţuită, după cum se ştie, de înaintaşii săi şi mai ales de Origen. „Ceea ce se desprinde cel puţin ca foarte probabil la un examen atent al faptelor, scrie un savant modern, este că maniera de a vedea lucrurile a lui Ieronim a evoluat gradat într-o direcţie constantă, că a suferit schimbări, rectificări pe măsură ce a intrat în contact cu textul ebraic."[407] La originea acestei schimbări de perspectivă – pentru că este vorba mai curând de o schimbare de perspectivă decât de o transformare radicală şi definitivă – se află două cauze: „Din momentul în care a început să studieze îndeaproape textul original al Vechiului Testament, nu a putut ignora numeroasele divergenţe existente între manuscrisele ebraice şi cele greceşti şi nici superioritatea celor dintâi, în majoritatea cazurilor"[408]; apoi, „prin lectura Noului Testament, el ajunge să constate că evangheliştii şi dumnezeiescul nostru Mântuitor şi Domn, precum şi sfântul Pavel, citează adesea, ca extrase din Vechiul Testament, lucruri care lipsesc din exemplarele noastre"[409]. Poate că acest din urmă argument a jucat un rol decisiv, dată fiind uriaşa importanţă a „martorilor" şi contradicţia dintre textul veterotestamentar în varianta Septiiagintei şi Evanghelia, raportată la textul ebraic.

Aceasta nu înseamnă însă pentru Ieronim că versiunea Septiiagintei este caducă şi lipsită de valoare, ci pur şi simplu că trebuie utilizată împreună cu celelalte versiuni greceşti (cea a lui

---

[407] J. Forget, „Saint Jerome", în Dictionnaire de theologie catholique, Paris, 1924, voi. 8, col. 940.

[408] Ibidem, col. 941. Cf Praef. In Par. Juxta LXX, PL 29, col. 404; Praef. Quaest. In Gen., PL 23, col. 936.

[409] Ibidem, col. 941. Cf. Epistola 57, 7, precum şi Prefaţă la Paralipomena, PL 28, coli. 1325-1326.

Aquíla, a lui Symmachos şi a lui Theodotion), în urma consultării, primordiale, a originalului ebraic. Acesta din urmă va fi luat ca text de referinţă pentru toate comentariile Vechiului Testament; celelalte versiuni, începând cu Septiiaginta, nefiind utilizate decât cu titlu secundar, fie pentru a clarifica anumite expresii obscure pe care exegetul le întâlneşte în textul original, fie pentru a completa acest text, atunci când lipsesc de aici pasaje întregi, cum ar fi îndeosebi *cazul* Cărţii lui Daniel.

Principiul metodologic al supremaţiei textului ebraic (celebrul *ebraica ueritas*), este dublat în cazul lui Ieronim de o serie de principii hermeneutice, pe care le vom prezenta succint. În această privinţă, cel puţin teoretic, autorul Vulgatei se prevalează de tradiţia alexandrină, care distinge trei sensuri posibile în orice pasaj scripturistic: un sens literal sau istoric, un sens moral şi un sens alegoric sau anagogic. În *Epistola* 120, adresată unei văduve pe nume Hebydia, în 407, Ieronim expune această teorie, pornind de la Prov. 22, 20 – 21, unde se spune: „Şi scrie-ţi-le de trei ori, pentru sfat şi cunoaştere, pe tăbliţa inimii tale [...] pentru ca şi tu să poţi răspunde cuvintele adevărului celor ce te întreabă". Adverbul *tripliciter*, din versiunea latină**410**, inspiră mica teorie – o calchiere, de altfel, a pasajului din *De principiis* IV, 2, 4**411** – expusă mai departe: „Există în inima noastră o triplă descriere; aceasta este regula Scripturilor. Cea dintâi presupune înţelegerea potrivit sensului istoric, cea de-a doua, potrivit tropologiei, cealaltă, potrivit inteligenţei spiritului. În istorie, se păstrează ordinea a ceea ce este scris. În tropologie, ne ridicăm de la nivelul literei spre consideraţiuni mai înalte: tot ceea ce s-a întâmplat vechiului popor în plan material, noi interpretăm în plan moral şi întoarcem spre folosul sufletului nostru. În contemplarea alegorică, mergem mai departe, către regiuni încă şi mai înalte, părăsind orizonturile terestre, filosofăm despre fericirea viitoare şi despre lucrurile cereşti; meditaţia din viaţa de acum devine astfel chipul fericirii viitoare"**412**. Asemenea „confesiuni"

---

410 Tu autem deseribe ea tripliciter in consilio et scientia, ut respondeas uerba ueritatis his qui proponunt tibi.

411 Legătura între cele două pasaje a fost făcută de A. Penna, Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo, Roma, 1950, pp. 49-58 şi de P. Jay, „Saint Jerome et le triple sens de l'Ecriture", în Revue des etudes augustiniennes, 26, 1980, pp. 214-227.

412 Ad Hedybiam, cap. 12, în Saint Jerome, Epistole, VI, text selectat şi tradus de J.

metodologice sunt destul de rare în opera lui Ieronim; numai câteva[413] dintre acestea au fost reluate şi analizate de cercetătorii moderni, printre care Pierre Jay, în articolul său din 1980[414]. Însă practica exegetică a lui Ieronim, după cum arată Pierre Jay, nu urmează aproape niciodată principiile acestei concepţii teoretice însuşite de la dascălul său, Origen. Într-adevăr, comentând Scriptura, exegetul nu urmează o schemă ternară, ci mai curând, una binară, degajând mai întâi sensul istoric sau literal al fiecărui pasaj şi propunând apoi un sens moral sau alegoric, atunci când contextul o impune. Se poate spune astfel că teoria „sa" despre exegeză, calchiată după modelul origenian, nu are aproape nimic în comun cu practica exegetică propriu-zisă. Pierre Jay afirmă pe bună dreptate: „Întreaga admiraţie pe care Ieronim o dovedeşte pentru Origen ca exeget nu îl împiedică să prefere acestei scheme tripartite de nuanţă elenizantă, sistemul binar, mult mai adecvat antinomiilor noutestamentare, pe care le reflectă practica exegetică obişnuită"[415].

Cel de-al doilea principiu decelabil în *Comentariul la Daniel* constă în reproducerea sistematică a tuturor interpretărilor propuse fie de adversarii săi (păgâni sau iudei), fie de înaintaşii săi creştini. De multe ori, iar acest lucru i-a fost uneori reproşat, Ieronim se mulţumeşte să citeze sau să rezume aceste interpretări, adesea foarte divergente, chiar contradictorii, fără a dezvălui propria poziţie. El prezintă cititorului fişele sale de lectură, pentru ca acesta să poată alege singur şi cu deplină libertate soluţia pe care o consideră cea mai potrivită. Iată ce îi răspunde lui Pelagius, care tocmai criticase această metodă: „Constat că el, afundat în neştiinţa sa, nu înţelege regulile genului comentariului, în care prezentăm un număr mare de păreri diferite, precizând sau trecând sub tăcere numele autorilor, lăsând astfel cititorului deplină libertate de a alege după voia sa. De altfel, în prefaţa care se află în prima carte a lucrării mele, am anunţat că pot fi

---

Labourt, 1958.

413 Commentaire sur Amos 4,4-6, în PL 25, col. 1027D; Commentaire sur Ezechiel 16, 30-31.

414 De acelaşi autor, vezi şi L'exegese de Saint Jerome d'apres son „Commentaire sur Isaie", Paris, 1985, îndeosebi cele două capitole referitoare, unul la exegeza literală (pp. 127-214), iar celălalt, la interpretarea alegorică (pp. 215-333).

415 „Saint Jerome et le triple sens...", p. 227.

găsite în paginile pe care le-am scris ideile mele, precum şi date preluate din scrierile altor autori; că, prin urmare, comentariul meu va fi în egală măsură opera precursorilor mei exegeţi şi opera mea"**416**. A trece în revistă părerile predecesorilor face parte deci din regula. jocului" exegetic, iar adevăratul interpret nu ar putea să treacă peste ele cu niciun preţ. Aceste două mari principii, coroborate cu cel al „modestiei intelectuale"**417** constituie un fel de cartă deontologică fundamentală, pe care Ieronim se obligă să o respecte în comentariile sale.

Tratatul despre Anticrist

Către anul 399, Ieronim redactează, la cererea prietenului său, Paulin de Nota**418**, un scurt tratat despre Anticrist. Se consacră ulterior traducerii tratatului *Peri archon* al lui Origen, activitate care îi absoarbe întreaga energie pentru o perioadă destul de îndelungată. Nu va reveni asupra tratatului din 399 decât opt ani mai târziu (407), preocupat de explicarea profeţiilor de la Daniel, împotriva lui Porfiriu**419**, la rugămintea celor doi prieteni creştini, Pammachius şi Marcella**420**. Acestui comentariu în trei cărţi (concentrat asupra primelor zece capitole din Daniel) el adaugă tratatul său anterior despre Anticrist, ca şi interpretarea lui Origen la episoadele Bel şi

---

416 Apud J. Forget, Dictionnaire de theologie catholique, Paris, 1924, voi. 8, col. 964.

417 Este vorba de faptul că autorul îşi recunoaşte nepriceperea ori de câte ori ajunge Ia pasaje sau la cuvinte greu de înţeles sau explicat. In aceste cazuri, exegetul trebuie să ceară ajutorul lui Dumnezeu: „Fiindcă toate acestea sunt atât de înceţoşate şi fragmentul este greu de lămurit, să-1 rugăm împreună pe Domnul, ca spălându-mă de toate păcatele mele, să pot mai întâi înţelege taina Lui şi apoi să aşez în cuvinte cele înţelese" (Epistole 18, 6).

418 Cf. Epistola 85. Despre toate aceste probleme, cf. Praefatio lui F. Glorie la ediţia sa, S. Hieronymi presbyteri commentariorum in Danielem, libri III <IV>, op. cit., pp. 751-759.

419 In cartea a XII-a din Contra Christianos, Porfiriu arătase că scrierea lui Daniel nu fusese redactată în secolul al IV-lea î.Cr., aşa cum pretindeau creştinii, ci în secolul al II-lea î.Cr., în vremea lui Antiochos Epiphanes. Teoria sa a fost respinsă de Eusebiu, Apolinarie şi Metodiu (în legătură cu aceasta, cf „Prologul" lui Ieronim la Comentariul la Daniel).

420 Pammachius era un condiscipol din Roma. Rămas văduv, el îmbrăţişează ascetismul şi este în permanentă legătură cu Ieronim. Marcella, şi ea văduvă, era cea mai strălucită elevă a lui Ieronim. Ea primea, la Aventin, tinere sau văduve angajate pe calea ascetismului.

Suzana. Aceste adăugiri se vor constitui într-o a patra şi ultimă carte a comentariului[421].

Prima variantă a tratatului despre Anticrist nu cuprindea decât foarte puţine referiri la autorii păgâni, fiind redactată din perspectiva „alor noştri", adică a scriitorilor creştini care s-au ocupat deja de acest subiect. În momentul în care îl introduce în trama comentariului, Ieronim îl îmbogăţeşte cu o cantitate însemnată de informaţii preluate din cartea lui Porfiriu, precum şi cu alte istorii păgâne sau tradiţii iudaice. Într-adevăr, unele manuscrise ale *Coni*. *Dan*. conţin versiunea dezvoltată, altele versiunea scurtă, fără referire la Porfiriu, versiune pe care Gloire o consideră, pe bună dreptate, în opinia noastră, forma originară a tratatului, redactat la cererea lui Paulin de Nota. În 407, în urma refacerii operei, *Comentariul la Daniel*, în versiunea completă, a fost dedicat însă prietenilor Pammachius şi Marcella, Paulin fiind uitat cu desăvârşire.

Ieronim scrie, încă din primele rânduri ale Prologului: „Întrucât intenţia mea nu este de a răspunde calomniilor unui adversar, ceea ce ar necesita un amplu tratat, ci de a explica pentru ai noştri, adică pentru creştini, cele spuse de profet, doresc să spun încă de la început că niciun profet nu a anunţat cu atâta claritate venirea lui Iisus Cristos". Apoi, are grijă să elimine din textul Cărţii lui Daniel episoadele apocrife – Suzana, Bel şi Balaurul –, a căror prezenţă putea da apă la moară „calomniatorilor". În fine, el îşi avertizează cititorii asupra faptului că „Bisericile citesc Daniel, nu în versiunea Septiiagintei, ci în cea a lui Theodotion" şi că cea mai bună ediţie este cea întocmită odinioară de Origen „cu ajutorul asteriscurilor şi a obelelor", pentru a marca lipsurile şi adaosurile în raport cu textul ebraic (*ibidem*). Ieronim însă va recurge şi la versiunile lui Aquíla şi Symmachos, atât pentru a completa lacunele, cât şi pentru a clarifica locurile obscure[422].

În privinţa metodei sale de lucru, Ieronim declară că va proceda

---

421 Aproape toţi editorii au publicat Cartea lui Daniel într-un singur volum. Cu toate acestea, Cassiodor vorbeşte în Institutiones I, 3, de trei cărţi pe care le-ar fi avut tratatul: Idemque Daniel qui, licet apud Hebreos nequaqam prophetico choro

422 Cf. J. Lataix, „Le Commentaire de Saint-Jerome sur Daniel", în Revue d'histoire et de litterature religieuses, 2, Paris, 1897; „Opinions de Porphyre", pp. 164-173; „Opinions d'Origene", pp. 268-275; „Traditions juives", pp. 275-277.

ca şi în cazul celor doisprezece profeţi: nu va cita toate versetele, ci se va opri asupra punctelor problematice, „pentru ca întinderea şi numărul cărţilor să nu pricinuiască plictiseală cititorului”. Dat fiind demersul său de a comenta un text care, mai ales în ultimele sale capitole, ridică destule probleme de ordin istoric, el recurge la diferiţi istorici greci, iudei sau latini: Callinicus Sutor, Diodor, Polibiu, Posidonius, Claudius, Theon, Andronicus Alipius, Flavius Iosephus, Titus Livius, Trogus Pompeius (*ibidem*).

Ieronim respinge ideea Anticristului-diavol prezentă în apocrifa lui PseudoHipolit, dar nu este departe de concepţia lui Chiril (7, 8):

Ne cum putemus, iuxta quorundam opinionem, uel diabolum esse uel daemonem, sed unum de hominibus în quo totuşi satanas habitaturus est corporaliter.

Nu putem împărtăşi părerea unor autori care văd în acesta [cornul cel mic de la Dan. 7, 8] pe diavolul sau un demon; acesta va fi un om al cărui trup va fi locuit în toată plinătatea de Satan.

Spre deosebire de Chiril, Ieronim furnizează anumite elemente biografice ale personajului său, legate de originea, destinul şi moartea acestuia. Mai întâi, regele „a cărui gură grăia enormităţi” (*ibidem*) este, în opinia sa, „omul nelegiuirii, fiul pierzării care cutează să se aşeze în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept Dumnezeu”, potrivit 2 Tes. 2, 3 – 4. Apoi, „în Imperiul Roman, din pricina Anticristului, toate împărăţiile vor fi distruse deopotrivă; nu va mai exista atunci nicio împărăţie pământească, nu va mai fi decât dreptatea sfinţilor şi venirea Fiului lui Dumnezeu în slavă” (7, 11). Partea cea mai amplu dezvoltată a comentariului se referă la profeţia celor şaptezeci de săptămâni care se întind de la distrugerea primului templu până la moartea Unsului (Dan. 9, 24 – 27). Aici, după ce îşi mărturiseşte nepriceperea, Ieronim dă cuvântul „dascălilor Bisericii”, celor „mai învăţaţi” decât el: Iulius Africanul, Eusebiu al Cezareii, Hipolit, Apolinarie al Laodiceii, Clement din Alexandria, Origen, Tertulian. Această atitudine *neutră* faţă de textul biblic (nu foarte sistematic în cazul exegetului nostru) prefigurează abordarea cercetătorilor moderni, al căror scop nu este de a găsi ei înşişi o soluţie plauzibilă pasajelor neclare, ci de a recenza şi de a clasifica toate soluţiile propuse referitor la subiectul în discuţie.

Iată, în rezumat, teoriile recenzate de Ieronim (9, 24 – 27). În opinia lui Iulius Africanul, autorul *Cronicilor*, care cuprind perioada dintre crearea lumii şi anul 221, cele şaptezeci de săptămâni trebuie

calculate ca începând cu cel de-al douăzecilea an al domniei lui Artaxerses (anul în care regele încuviinţează reconstruirea Ierusalimului) şi încheindu-se cu întruparea; odată cu întruparea începe domnia sfinţilor, Africanul fiind adept al milenarismului.

Eusebiu, în *Demonstraţia evanghelică*[423], se opune acestei viziuni milenariste. Mai întâi, el distinge cele şapte săptămâni de cele şaizeci şi două de săptămâni de care vorbeşte textul de la Daniel: „Aflaţi acestea şi păstraţi-le în inimile voastre: De la ieşirea cuvântului pentru răspuns şi pentru zidirea din nou a Ierusalimului până la Cristos, conducătorul poporului meu, vor fi şapte săptămâni şi şaizeci şi două de săptămâni". La acestea se adaugă o ultimă săptămână, care va fi vremea sfârşitului. Eusebiu interpretează cuvântul „Cristos" ca pe un simbol al tuturor preoţilor iudei care au fost unşi în primele şaizeci şi nouă de săptămâni, începând cu domnia lui Cyrus. Primele şapte săptămâni sunt delimitate de domniile lui Cyrus şi Darius; cele şaizeci şi două de săptămâni care rămân se întind de la domnia lui Darius până la pontificatul lui Alexandru, „pontiful-rege". După moartea acestuia din urmă apar disensiunile, iar pontificatul se desparte de regalitate (odată cu Hyrcan şi Aristobul). Ultima săptămână se împarte în două perioade de câte trei ani şi jumătate: prima, în timpul căreia este întărit cultul lui Dumnezeu prin predica lui Cristos; a doua, după Patimi, atunci când. jertfele sunt abolite".

Hipolit[424] „numără şapte săptămâni înainte de întoarcerea poporului şi şaizeci şi două după întoarcere, până la naşterea lui Cristos" (*ibidem*). El rezervă ultima săptămână sfârşitului lumii, împărţind-o într-o perioadă dominată de predica lui Ilie şi o alta dominată de Anticrist.

Apolinarie al Laodiceii (probabil în *Apologia împotriva lui Porfiriu*, astăzi pierdută[425]), „detaşându-se complet de problema timpului trecut, se orientează spre viitor şi avansează o idee primejdioasă" (*ibidem*). În opinia sa, primele şapte săptămâni încep cu întruparea şi se încheie cu cel de-al optulea an al domniei lui Claudius, „atunci când armatele romane s-au întors împotriva iudeilor". Timp de patruzeci şi nouă de ani, Dumnezeu i-a cruţat pe iudei aşteptând

---

423 Chron. V; cf. Eusebiu, Demonstr. euang. VIII, 2, 46-54.
424 Comentariu la Daniel IV, 31, 1 -2; 35, 3; 50, 2.
425 VIII, 2, 55-79.

întoarcerea lor, fapt care nu s-a petrecut. Apoi, istoria îşi va continua cursul său patru sute treizeci şi patru de ani (şaizeci şi două de săptămâni) până la venirea lui Ilie, a cărui predică va ocupa prima jumătate a celei de-a doua săptămâni. În fine, cei trei ani şi jumătate care rămân aparţin Anticristului. În consecinţă, sfârşitul lumii ar trebui să se producă în anul 490.

Clement[426] nu pare să acorde prea mare atenţie acestei probleme. În opinia sa, cele şaptezeci de săptămâni s-au încheiat în perioada cuprinsă între domnia lui Cyrus şi cea a lui Titus. Origen, de asemenea, evită pasajul (în cartea a doua din *Stromate*), deoarece nu găseşte aici nimic care să se preteze unei interpretări alegorice, singura care îl interesează, potrivit spuselor lui Ieronim.

Pentru Tertulian[427], cele şaizeci şi două de săptămâni se întind din primul an al domniei lui Darius până la naşterea lui Cristos, iar celelalte, de la naşterea lui Cristos până la victoria lui Vespasian asupra iudeilor.

Potrivit interpretării iudaice[428], prezentată în încheiere de Ieronim, de la rezidirea templului şi până la împărăţia lui Cristos şi la urâciunea cea veşnică (Ierusalimul cucerit de Vespasian), trebuie numărate şaizeci şi două de săptămâni; cele şapte săptămâni sunt cei patruzeci şi nouă de ani scurşi între domnia lui Vespasian şi cea a lui Hadrian, fondatorul cetăţii Aelia Capitolina., Atunci nu vor mai fi nici jertfe, nici jertfitori, iar urâciunea nu va înceta până la sfârşitul lumii.”[429]

Tratatul despre Anticrist – cartea a patra a *Comentariului la Daniel* – debutează cu versetul următor: *Et stabit în loco* eius *despectus*, *et non tribuetur ei honor regius*; *et ueniet clam*, *et obţinebit regnum în fraudulentia* (11, 21). „Până aici, scrie Ieronim, profeţia urmează istoria pas cu pas şi nu există divergenţe între Porfiriu şi noi” (11, 21).

---

426 Cf. Stromate I, 21, 126, 1 sq.; I, 21, 140, 5-7.

427 Adu. lud. VIII, 9-13.15-16.

428 Cf. J. Lataix, „Le Commentaire...", pp. 273-276.

429 O statistică a interpretărilor patristice referitoare la Dan. 9,24-27, la L. Bigot, „Daniel: Les soixante-dix semaincs du prophcte", în Dictionnaire de theologie catholique IV, 1, coli. 75-103; vezi şi A.-M. Dubarle, „Daniel, les soixante-dix semaines", în Supplement du Dictionnaire de la Bible, 1970, voi. VIII, coli. 749-758, şi J.-N. Guinot, „Theodoret imitateur d'Eusebe: l'exegese de la prophetie des soixante-dix semaines (Dn. 9,24-27)", în Orpheus, 1987, fasc. 2, pp. 243-309.

Din acest punct, interpretarea propusă de Biserică pentru textul Cărţii lui Daniel diferă de cea oferită de discipolul lui Plotin. Într-adevăr, acesta din urmă identifică personajul misterios de la Daniel cu Antiochos Epiphanes, fiul lui Antiochos cel Mare, de care a fost vorba până aici, în timp ce Ieronim, urmând tradiţiei Bisericii, aplică ultimele profeţii ale Cărţii lui Daniel figurii Anticristului: „Ceea ce urmează până la sfârşitul cărţii, Porfiriu înţelege ca referindu-se la Antiochos Epiphanes […]. Dimpotrivă, credinţa Bisericii este că tot ceea ce urmează este profeţit în legătură cu Anticristul care trebuie să vină la sfârşitul veacurilor". Iar celor care ar obiecta sau ar întreba: „Cum se explică faptul că profeţia face un salt peste un interval atât de mare, de la Seleucus la sfârşitul lumii", Ieronim le răspunde: „Este un lucru obişnuit ca Scripturile sfinte să nu vorbească decât despre evenimentele de cea mai mare importanţă" şi să lase deoparte detaliile mai puţin semnificative (11, 21).

La începutul expunerii sale anticristologice, exegetul menţionează două „obişnuinţe" ale Scripturii: prezentarea selectivă a evenimentelor istorice, despre care tocmai am vorbit, şi ambivalenţa anumitor personaje sau a anumitor simboluri, cum ar fi acest rege *despectus* care se poate referi tot atât de bine la Antiochos Epiphanes şi la Anticrist. Ieronim nu respinge deci interpretarea lui Porfiriu, ci o completează potrivit tradiţiei creştine care îi furnizează singurul cod de lectură acceptabil. În opinia lui Ieronim, profeţia din Cartea lui Daniel se aplică parţial lui Antiochos şi *integral* lui Anticrist: „Aşa cum venirea Mântuitorului este închipuită de Solomon şi de alţii, tot astfel trebuie văzut în acest Antiochos – cel mai rău dintre regi, care a persecutat sfinţii şi a profanat templul –, o prefigurare a Anticristului" (11, 21).

Metoda sa este simplă şi clară: el comentează cele două capitole din Dan. (11 şi 12) verset cu verset, prezentând mai întâi „părerea adversarilor" (Porfiriu şi iudeii), apoi pe cea a creştinilor („ai noştri": Eusebiu, Apolinarie, Metodiu, Hipolit). În cea mai mare parte a cazurilor, el se mulţumeşte cu această enumerare puţin mecanică, fără a adăuga o judecată de valoare şi fără a-şi dezvălui propria părere. Dar maniera în care prezintă interpretările celorlalţi sugerează cu suficientă claritate propria sa opţiune. Vom prezenta trei exemple, pentru a ilustra această strategie exegetică, după care vom expune scenariul anticristologic al lui Ieronim în punctele sale principale.

Et cor eius aduersum testamentum sanctum; et faciet et reuertetur în terram suam.

Statuto tempore reuertetur et ueniet ad austrum et non erit priori simile nouissimum.

Et uenient trieres et Romani, et percuţietur (Dan. 11, 28 – 30).

1. *Cf*. ediţia lui F. Glorie, *S*. *Hieronymi praesbyteri comentariorum în Danielem*, libri III <IV>, op. cit.

Două interpretări pot fi aplicate acestui fragment: istorică şi teologică. La un prim nivel, el descrie campania desfăşurată de Antiochos în Egipt, împotriva Ptolemeilor; apoi, el anunţă domnia Anticristului. În viziunea lui Ieronim, cele două sensuri nu se exclud, cu toate că cel de-al doilea este mai potrivit, adică mai adecvat tradiţiei exegetice creştine:

Istoricii greci şi romani spun că în privinţa Anticristului, nimeni nu întorcându-se din Egipt, de unde fusese are vreo îndoială că el va lupta expulzat, Antiochos vine în Iudeea, împotriva alianţei sfinte şi că, în lupta adică împotriva *alianţei sfinte*, jefuieşte să împotriva regelui Egiptului, ajutorul templul, luând o cantitate semnificativă dat de către romani acestuia din urmă II de aur, şi se întoarce în ţara sa după ce va înspăimânta. Toate acestea se vor aşază în cetatea Ierusalimului o petrece mai înainte, ca închipuire, sub garnizoană de macedoneni. Doi ani mai Antiochos Epiphanes, astfel încât cel târziu, el adună o armată împotriva lui mai ucigaş dintre regii prigonitori ai Ptolemeu şi vine în Miazăzi, asediind creştinilor să se arate ca preînchipuirea în Alexandria pe nepoţii acestuia, cei Anticristului care va persecuta poporul doi fraţi Ptolemei, fiii Cleopatrei. Aici lui Iisus Cristos. îl găsesc ambasadorii romani; unul dintre ei, Marcus Popilius Lenas, întâlnindu-l pe Antiochos pe ţărmul mării, în prezenţa senat-consultului care îi poruncise să se retragă, să dea pace prietenilor poporului roman şi să se mulţumească cu statele sale, cerând să primească răspuns înainte de a se sfătui în această privinţă cu consilierii săi, Popilius, zic, a desenat cu bastonul un cerc pe nisip în jurul regelui şi i-a spus: Senatul şi poporul roman vă poruncesc să răspundeţi chiar aici, în această clipă, şi să vă faceţi cunoscute intenţiile. Înfricoşat de aceste cuvinte semeţe [a răspuns]: De vreme ce aceasta este dorinţa senatului şi a poporului roman, trebuie deci să plec; şi se retrase de îndată cu armata sa. A fost distrus, se spune; nu a fost omorât, ci orgoliul său a fost cu totul înfrânt.

Et docţi în populo docebunt plurimos; et ruent în gladio et în flamma et în captiuitate et în rapina dierum (Dan. 11, 33).

Acest nou fragment din Daniel beneficiază de trei interpretări: una istorică, bazată pe informaţiile oferite de Cărţile Macabeilor, celelalte două teologice, iudaică şi creştină.

Toate relele pe care iudeii le-au avut de suferit de la Antiochos sunt povestite de *Cartea Macabeilor*, ea dă mărturie de izbânda lor. Ca să rămână credincioşi Legii lui Dumnezeu, iudeii au îndurat focul, fierul, umilinţa, jefuirile şi cele mai mari chinuri.

Iudeii înţeleg [astfel] această profeţie despre cea din urmă distrugere a templului sub Vespasian şi Titus: mulţi iudei atunci, cunoscând pe Domnul lor, vor fi daţi morţii pentru apărarea Legii.

Aceste rele se vor petrece din nou sub Anticrist, nimeni să nu aibă vreo îndoială, căci mulţi vor rezista puterii sale şi vor fugi în toate părţile.

Et faci et iuxta uoluntatem suam rex, et cleuabitur et magnificabitur aducrsus omnem deum, et aduersum Deum deorum loquetur magnifica et diriget, donec compleatur ira (*Dan*. 11, 36).

A treia serie de interpretări redă o situaţie aparte: interpretarea iudaică a pasajului în discuţie coincide parţial cu cea creştină, fără însă ca cei doi „semnificaţi" să trimită la acelaşi „referent" istoric, pentru a vorbi în termeni saussurieni. Ieronim insinuează că exegeza literală nu este de ajuns pentru decelarea adevăratului sens conţinut de textul Scripturii şi că, în cele din urmă, criteriul teologic este cel care trebuie să opereze în această situaţie.

Pornind de aici, iudeii consideră că profeţia se referă la Anticrist. După Anticristului slabul ajutor al lui Iulian, spun ei, se va ivi un rege care va face voia sa, ridicându-se înfotriva a tot ceea ce se cheamă Dumnezeu şi vorbind cu îndrăzneală împotriva Dumnezeului dumnezeilor, ajungând până la a se aşeza în templul lui Dumnezeu dându-se pe sine Dumnezeu. Şi va propăşi în voia sa până ce mânia lui Dumnezeu va ajunge la sfârşit, căci va avea un sfârşit.

Noi, de asemenea, Porfiriu şi cei care atribuim această profeţie urmează părerii lui înţeleg că Scriptura vorbeşte aici de Antiochos Epiphanes, ca să arate că el se va ridica împotriva cultului lui Dumnezeu şi că va creşte în orgoliul său sacrileg până la a porunci să fie aşezat chipul său în templul din Ierusalim.

Aceste exemple dovedesc cel puţin două lucruri. În primul rând,

Ieronim, deşi acordă întâietate sensului propus de tradiţia creştină, nu trece cu vederea celelalte sensuri pe care pasajul în discuţie le-ar putea sugera necreştinilor; dimpotrivă, el le consacră aproape în totalitate notiţele sale exegetice. În al doilea rând, lectura anticristologică pe care o face capitolelor din Daniel nu este deloc una „obiectivă", care poate fi susţinută pe baza datelor textului, ci o lectură subiectivă şi teologică, inspirată de o anumită tradiţie şi în consecinţă, *orientată*. Abordarea sa se situează echidistant între obiectivitatea istorică şi filologică, proprie cercetătorului, şi subiectivitatea teologică, proprie credinciosului, fapt care explică un anumit „conformism" al interpretării oferite mitului Anticristului, conformism care, în realitate, nu este altceva decât respect faţă de propria tradiţie. Vom regăsi aceeaşi atitudine, încă şi mai fermă, la Theodoret al Cyrului, ale cărui geniu filologic şi amploare a cunoştinţelor nu sunt totuşi comparabile cu geniul şi ştiinţa lui Ieronim[430]. În pofida instrumentelor ştiinţifice foarte avansate de care acesta dispune şi a cercetării îndelungate a Scripturii, viziunea anticristologică rămâne deci cea a înaintaşilor săi, cu excepţia câtorva puncte inedite pe care le vom sublinia în cele ce urmează.

În opinia lui Ieronim, Anticristul va fi o *fiinţă umană*, un rege mincinos, *posedat în întregime de diavol*, fără a se confunda însă cu acesta (7, 8). El „se va ridica dintr-un neam mic, adică poporul iudeu" şi „îşi va însuşi puterea prin tertipuri, prin înşelăciune" (11, 24). Va învinge oştirile Imperiului Roman şi se va proclama rege al lumii: „Anticristul va fi singurul iudeu care va stăpâni peste întreaga lume". Apoi se va instala în templu şi se va pretinde Dumnezeu şi va declanşa persecuţiile împotriva creştinilor (11, 34 – 35). „Se va arăta cast, ca să câştige pe mulţi" (11, 37) [431] şi „îi va ridica în cinste pe cei pe care îi

---

[430] Trebuie să recunoaştem totuşi că, în ciuda geniului său filologic şi a cunoştinţelor sale enciclopedice, Ieronim rămâne un simplu compilator în comparaţie cu Theodoret al Cyrului, a cărui viziune teologică este mult mai profundă şi în acelaşi timp mult mai substanţială decât a sa. în legătură cu aceasta, cf. finalul articolului scris de J.-N. Guinot, „Theodoret imitateur d'Eusebe...", pp. 243-309, care susţine aceeaşi idee.

[431] Versiunea lui Theodotion: kcu titi emGum'av yuvaiKov ov> ouviîoei (aproximativ: „şi nu va arăta vreo dorinţă pentru femei"); versiunea Septuagintei: koci ev E7U0U|j.îa yuvaiKoţ ou uf) npovor)0ţî („nu va cunoaşte pofta de femei"). După cum vedem, cele două versiuni greceşti propun aproape acelaşi sens pentru

va înşela". Ieronim insistă asupra faptului că Anticristul va atinge culmea puterii mai ales prin viclenie şi avuţie: „El îşi va răsplăti credincioşii împărţindu-le pământuri şi copleşindu-i cu daruri. Va împărţi pământul între soldaţii săi şi îşi va supune prin iubirea de avuţii pe cei pe care nu îi va putea supune prin teamă" (11, 39). Un episod cu totul inedit, care apare pentru prima dată în scenariul anticristologic la Ieronim, este cel al morţii tiranului pe Muntele Măslinilor, în contrapunct cu înălţarea lui Cristos. Ieronim explică Dan. 11, 45 (*et figet tabernaculum suum*

Apedno inter maria super montem inclytum et sanctum; *et ueniet usque ad summitatem eius*; *et Nemo auxiliabitur ei*) în felul următor:

Iată cum tâlcuiesc ai noştri ultimul fragment al acestei vedenii despre Anticrist. În timp ce se va lupta cu egiptenii, libienii şi etiopienii, distrugând aceste trei coame din cele zece, el va afla că se ridică împotriva lui război dinspre Orient; va alerga cu oştiri nenumărate pentru a spulbera şi a ucide pe mulţi dintre duşmanii săi şi îşi va aşeza cortul la Apendo, aproape de Nicopolis, odinioară numit Emmaus, acolo unde începe partea muntoasă a Iudeii, ca să poată înainta pas cu pas spre muntele Măslinilor şi Ierusalim [...]. Va ajunge, aşadar, până în vârful muntelui Măslinilor, numit „sfânt" căci de acolo Mântuitorul s-a ridicat la Tatăl, şi nimeni nu-i va putea veni în ajutor, căci mânia Domnului va fi asupra lui. Anticristul va pieri, se spune, chiar în locul în care Domnul nostru s-a înălţat la ceruri.

Este posibil ca tradiţia despre locul în care Anticristul îşi va afla sfârşitul să fie anterioară lui Ieronim – el invocă mărturia „alor noştri" dar niciun text până la el nu vorbeşte de aceasta în mod clar (este vorba, desigur, de textele care ne-au parvenit). El este, aşadar, cel care, pentru prima dată, din punctul nostru de vedere, corelează episodul înălţării lui Cristos cu cel al morţii Anticristului pe baza unei foarte

---

Dan. 11,37. Cu toate acestea, Ieronim traduce pasajul în felul următor: Et erit in concupiscentiis feminarum, precizând că „textul ebraic are un dublu înţeles în acest punct". în opinia sa, sensul Septuagintei se aplică Anticristului, quod ideo simulet castitatem, ut plurimos decipiat, în timp ce sensul opus se referă la regele Antiochos, cunoscut pentru dezmăţurile sale „cu mimi şi prostituate". Ideea castităţii ipocrite a lui Anticrist apare deja în Comentariul la Apocalipsă al lui Victorin (13, 3), în legătură cu Nero, care va reapărea sub masca unui rege cu o viaţă ireproşabilă.

semnificative coincidenţe a locului: vârful Muntelui Măslinilor[432]. Şi pentru a conferi încă şi mai multă credibilitate acestui episod, el invocă o profeţie a lui Isaia (25, 6): *Praecipitabit Dominus în monte sancto faciem dominatoris tenebrarum super omnes gentes et cum qui dominatur cunctis populis, et punctionem quae puncta est contra uniuersas nationes*.

Domnia Anticristului va dura trei ani şi jumătate, perioadă care nu se poate asocia încetării cultului în templu din vremea domniei lui Antiochos Epiphanes, dat fiind că, potrivit spuselor lui Ieronim, persecuţia desfăşurată de acesta împotriva iudeilor „nu a durat decât trei ani". Drept urmare, Porfiriu se înşală atribuind această profeţie unui moment din trecutul istoriei iudaice[433]. După trei ani şi jumătate, adică o mie două sute nouăzeci de zile, Anticristul va fi dat morţii[434], dar sfinţii vor aştepta încă patruzeci şi cinci de zile, conform profeţiei de la Dan. 12, 12… Fericit cel care, spune Ieronim, după moartea Anticristului, mai aşteaptă patruzeci şi cinci de zile, în afara numărului stabilit, la capătul cărora Domnul şi Mântuitorul

---

[432] Această tradiţie se sprijină pe o veche credinţă a iudeilor potrivit căreia judecata neamurilor va avea loc în valea lui Iosafat (Zah. 14, 3-4): „Şi Domnul va ieşi şi se va bate cu neamurile acelea aşa cum s-a bătut în ziua de război. Şi în ziua aceea îi vor sta picioarele pe muntele Măslinilor – care se află în faţa Ierusalimului, spre răsărit; şi muntele Măslinilor se va despica: jumătate spre răsărit şi jumătate spre apus; o foarte mare prăpastie; şi jumătate din munte se va pleca spre miazănoapte, iar jumătate spre miazăzi". Cf, de asemenea, Jl. 4, 4-12 şi Targum Cant. 8, 5: „Oare ce munte se ridică în deşert? Solomon profetul spune: «Atunci când morţii vor învia, muntele Măslinilor se va despica. Toţi morţii lui Israel vor ieşi atunci şi toţi drepţii cei morţi în pribegie vor veni pe sub pământ şi vor ieşi din Muntele Măslinilor»". Cât despre locul celei de-a doua parusii, acesta este sugerat în FA 1,11-12: „Bărbaţi galileeni de ce staţi privind la cer? Acest Isus care s-a înălţat de la voi la cer, aşa va şi veni, precum l-aţi văzut voi mergând la cer. Atunci ei s-au întors la Ierusalim de la muntele ce se cheamă al Măslinilor".

[433] „Citim în Cartea Macabeilor, iar Iosephus confirmă aceasta, că profanarea templului din Ierusalim prin prezenţa idolului lui Jupiter, sub Antiochos Epiphanes, va dura din luna Kislev sau cea de-a noua lună a celui de-al o sută patruzeci şi cincilea an al domniei Macedonenilor şi se va încheia în a noua lună a celui de-al o sută patruzeci şi optulea an, ceea ce nu înseamnă decât trei ani." (12, 7)

[434] Codexul Z aduce şi mai multe precizări asupra morţii Anticristului: Tradunt autem doctores quod in monte Oliueti Antichristus occidetur in papilione et in solio suo in illo loco contra quem Dominus ascendit ad caelos. Tiranul va muri, aşadar, chiar pe tronul pe care şi l-a însuşit ilegitim.

nostru va veni în toată slava sa. Pentru ce această liniște de patruzeci și cinci de zile după moartea Anticristului? Numai Dumnezeu știe, noi putem spune doar că acest timp rânduit împărăției sfinților este pentru a pune la încercare răbdarea lor" (12, 12).

Epistola 121 către Algasia

Celălalt loc în care Ieronim abordează tema Anticristului este finalul unei epistole scrise, către 406 – 407, uneia dintre corespondentele sale, Algasia**435**. Aceasta îi adresase o serie de întrebări legate de credința creștină, din care ultima se referea la un verset din 2 Tes.: „Ce înseamnă cele spuse de apostol tesalonicenilor: «Până ce nu va veni lepădarea de credință și nu se va da pe față omul nelegiuirii, fiul pierzării etc.»?". Răspunsul lui Ieronim este scurt și vizează etapele principale ale eshatologiei creștine, descrise chiar de Iisus: înmulțirea falșilor profeți, urâciunea pustiirii, căderea Imperiului Roman, cea de-a doua venire. Pentru a justifica acest scenariu, el invocă pasaje foarte cunoscute: 2 Tes. 2, 1 – 7; Mt. 24, 15 – 17.23 – 27.30 – 31; În 5, 43.

Două elemente inedite, legat de această scrisoare, merită luate în discuție. Mai întâi, comentând episodul din 2 Tes. referitor la instalarea „adversarului" lui Cristos în „templul lui Dumnezeu", Ieronim identifică „templul" cu Biserica creștină, în întregul său, citând de asemenea cealaltă opinie care susține instalarea ilegitimă a Anticristului în templul iudeu de la Ierusalim (11). El consideră prima interpretare „mai adevărată" (*uerior arbitramur*), dar refuză totodată să clarifice situația, preferând ca aceasta să rămână deschisă, din respect, fără îndoială, pentru exegeții care au susținut varianta, mai iudaizantă, a ocupării templului (ceea ce implică reconstrucția sa obligatorie). Apoi, el identifică în mod clar *katechonul* de la 2 Tes. 2, 6, cu Imperiul Roman. O dată ce acesta va fi „dat la o parte" nimeni și nimic nu va mai putea împiedica sosirea Anticristului. Ieronim insistă asupra faptului că cele două evenimente *trebuie* să se producă, pentru ca cea de-a doua parusie să poată avea loc la rândul său: „Dacă nu este nimicit Imperiul Roman mai întâi și dacă Anticristul nu vine înaintea sa, Cristos nu va veni, căci el spre pieirea Anticristului va veni" (*ibidem*). Ceea ce ridică probleme este ordinea anume în care aceste

---

435 Cf. Sfântul Ieronim, Lettres, text selectat și tradus de J. Labourt, ed. cit., pp. 8-60.

evenimente eshatologice se vor petrece. Ce va fi mai întâi, distrugerea Imperiului sau venirea Anticristului?

Ieronim ezită în răspunsul său. El vorbeşte totuşi de o revoltă generală împotriva Romei, traducând cuvântul grec ănoo Taoia prin latinescul *discessio*: *Nisi*, *inquit Paulus*, *uenerit discessio primum*, *quod Graece dicitur* a Ttooxaoia, *ut omnes gentes quae Romano* imperio *subiacent*, *recedant ab eis* (*ibidem*). Acest fragment ni se pare interesant, întrucât forma *discessio*, întrebuinţată aici cu bună ştiinţă de Ieronim, implică o anumită nuanţă încărcată de sens. Urmărind acelaşi pasaj la Irineu, observăm că substantivul latin care traduce substantivul grec ctâtoo Taoia nu este acelaşi ca la Ieronim. În *Adu. haer*. 5, 25, 1 citim *nisi uenerit abscessio primum*\ Care este diferenţa între *abscessio* de la Irineu şi *discessio* de la Ieronim? Prefixul abexprimă ideea de depărtare sau de separare naturală şi mai mult sau mai puţin pacifică, în timp ce adverbul deadaugă actului separării o nuanţă de violenţă. *Abscessio* ar fi deci apostazia „liniştită", datorată slăbirii Imperiului, în timp ce *discessio* ar fi apostazia violentă, explozivă, apostazia prin revoltă. Ambele sensuri sunt de altfel confirmate de teologiile politice proprii autorilor în discuţie, dat fiind că Irineu evocă mai curând o destrămare naturală a Imperiului Roman în zorii *eshatonului*, iar Ieronim vorbeşte, după cum am văzut, „de o revoltă a popoarelor" care va pune capăt dominaţiei Romei în lume**436**.

Apostolul evită să precizeze numele *katechonului* (chiar Imperiul Roman), spre a nu atrage consecinţe grave asupra comunităţilor creştine din acea vreme, întrucât „conducătorii" considerau imperiul „etern". „Dacă ar fi spus deschis şi cu îndrăzneală: Anticristul nu va veni până ce nu va fi distrus Imperiul Roman, ar fi oferit astfel un foarte bun motiv de persecuţie împotriva Bisericii, în zorii existenţei sale" (*ibid*). În explicarea cuvintelor: „Pentru că taina fărădelegii se şi lucrează" (2 Tes. 2, 7), Ieronim face apel nu la legenda

---

436 Cf. F. Paschoud, Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans 1'Occident latin ă l'epoque des grandes invasions, Neuchâtel, 1967, pp. 209-221. în opinia lui Paschoud, faptul de a nu fi fost ales papă după moartea lui Damasus ar fi schimbat pentru totdeauna poziţia lui Ieronim faţă de Roma. Din acest moment, „Cetatea cea veşnică va fi totdeauna pentru el focarul tuturor relelor, vrăjmaşa călugărilor, nestatornicia mondenă" (op. cit., p. 213).

lui *Nero redivivus*, ci la figura istorică a acestuia, pe care o consideră o schiţă a Anticristului viitor: „Relele nenumărate şi păcatele cu care Nero, cel mai nedemn dintre cezari, covârşeşte lumea zămislesc venirea Anticristului, iar ceea ce trebuie să se întâmple mai târziu este deja în parte împlinit prin acest tiran” (*ibidem*).

În ultimele pasaje ale epistolei, mânia lui Ieronim se dezlănţuie împotriva iudeilor, care nu au fost capabili să-l recunoască pe adevăratul Cristos şi care se vor lăsa amăgiţi de adversarul său. Într-adevăr, explică el corespondentei sale, dacă Dumnezeu a îngăduit să existe un Anticrist la sfârşitul lumii, „este din pricina iudeilor”: „Celor care nu au primit iubirea şi adevărul, mântuirea prin Cristos, Dumnezeu le trimite nu un lucrător, ci însăşi lucrarea, adică izvorul rătăcirii, astfel ca ei să creadă în minciună” (*ibidem*). Ieronim nu acordă iudeilor nicio circumstanţă atenuantă, căci „dacă Anticristul ar fi fost născut dintr-o fecioară şi ar fi venit cel dintâi în lume, ei [iudeii] ar fi putut avea o justificare pentru a fi crezut că acela este adevărul; dimpotrivă, ei trebuie judecaţi sau, mai degrabă, fără nicio îndoială condamnaţi pentru că, refuzând pe Cristos-adevărul, vor accepta mai târziu minciuna, adică pe Anticrist”.

Concluzie în rezumat, viziunea anticristologică a lui Ieronim, aşa cum reiese din cele două texte analizate mai sus, coincide, în linii mari, cu cea a lui Irineu, a lui Hipolit şi a lui Victorin de Poetovio. Este vorba de o anticristologie eshatologică, cu semnificaţie politică şi religioasă. În ciuda îndelungatului studiu al operei şi gândirii lui Origen, Ieronim nu păstrează de la acesta decât suspiciunea faţă de milenarism. Apoi, anticristologia sa, comparativ cu cea a predecesorilor săi, are un caracter mai puţin antieretic şi mai pronunţat antiiudaic. În general, el se face ecoul fidel al unei tradiţii pe care o respectă enorm.

Dacă vrem să descoperim nota sa de originalitate, în afara celor câteva nuanţe caracteristice, se cuvine să ne oprim mai degrabă asupra metodei, decât a conţinutului, asupra formei exegetice, decât asupra materiei propriu-zise. Ieronim abordează textul Scripturii cu instrumente filologice extrem de rafinate şi dintr-o perspectivă care o anunţă pe cea critico-istorică modernă. În opinia sa, mesajul divin nu poate fi pătruns, decât de-a lungul timpului, printr-o confruntare permanentă şi responsabilă a tuturor expresiilor literare (versiunile şi traducerile Bibliei) pe care acesta le-a îmbrăcat în diferitele epoci.

Revoluţia pe care o realizează la nivelul metodei este dublată,

paradoxal, de un conservatism declarat la nivel dogmatic. Acest paradox se observă, de asemenea, în discursul său anticristologic, desfăşurat în etape în *Com*. *Dan*. şi în manieră foarte sintetică în *Epistola către Algasia*. Cu toate că acceptă, în linii mari, lectura istorică şi filologică a Cărţii lui Daniel, propusă de Porfiriu, cu toate că citează, de asemenea, foarte des şi fără a le respinge, unele interpretării iudaice, Ieronim rămâne totuşi fidel sensului, metatextual, am putea spune, transmis de autorii creştini, care îi pare *firește* cel mai potrivit, fiind cel [mai] adevărat. Anticristul, în concepţia sa, va fi un personaj istoric, de origine iudaică; el îşi va face apariţia după căderea violentă a Imperiului Roman şi îşi va afla sfârşitul pe Muntele Măslinilor, chiar în locul din care Cristos s-a ridicat la ceruri.

Capitolul IX

„Antihristus africanus”: Augustin şi cei doi predecesori ai săi, Tertulian şi Ciprian

Considerăm potrivit, necesar chiar, ca înainte de a analiza pasajele legate de Anticrist din opera lui Augustin să „pregătim terenul” invocând numele celor doi predecesori africani de mare anvergură: Tertulian şi Ciprian. Deşi concepţia lor anticristologică, destul de difuză, nu adaugă tradiţiei nimic nou în esenţă, numărul textelor referitoare la pseudoprofetul zilelor din urmă este prea important pentru a fi trecut cu vederea. În plus, unele din concepţiile lor vor fi, într-o formă sau alta, reluate şi revalorizate de episcopul Hipponei, după cum vom vedea.

Tertulian începem cu Tertulian, care, în polemicile sale cu păgânii, cu iudeii şi cu ereticii, menţionează de nenumărate ori numele de Anticrist, la singular sau plural.

Polemica antipăgână

Tertulian este întâi de toate un pamfletist şi, ca atare, consideră firesc să-şi strivească adversarii prin epitete de o violenţă care, venind din partea unui autor creştin, pare şocantă. Acuzaţiile sale împotriva moravurilor şi instituţiilor păgâne sunt foarte frecvente. Tertulian nu ezită să identifice Roma cu cetatea Babilonului din Apocalipsă. Aşa cum remarcă François Paschoud, „găsim în opera sa pasaje foarte expresive în care este zugrăvită dorinţa arzătoare de a vedea dispariţia acestei lumi şi instaurarea împărăţiei lui Dumnezeu, tulburare pentru neamuri, fericire pentru creştini”. În pofida acestei atitudini vădit antipolitice (foarte asemănătoare cu cea a lui Hipolit, deşi este greu de

precizat sensul influenţei), Tertulian vede în Imperiul Roman încarnarea concretă a *katechonului* de care vorbeşte Pavel în 2 Tes. 2, 6 – 7. El o spune deschis într-un fragment din *De resurrec*tione *mortuorum* 24, 18: *I-am eram arcanum iniquitatis agitatur*; *tantum qui nune tenet teneat*, *donec de medio fiat*, *quis*, *nisi romanus status*, *cuius abscessio* în *decem reges dispersa antihristum superducet*? („Pentru că taina fărădelegii se şi lucrează, până când cel care o împiedică acum va fi dat la o parte – cine altul este acesta, dacă nu Imperiul Roman, al cărui declin şi a cărui destrămare între cei zece regi va provoca totodată venirea Anticristului?"). Aşadar, destrămarea Imperiului va atrage după sine venirea Anticristului, eveniment a cărui iminenţă este într-o oarecare măsură garantată de înmulţirea şi violenţa extremă a persecuţiilor din vremea autorului**437**. În ultima perioadă a vieţii sale, atunci când va îmbrăţişa pe deplin doctrina montanistă, această atitudine antipolitică se radicalizează, dată fiind incompatibilitatea dintre domnia lui Cristos şi cea a cezarului acestei lumi.

Polemica antieretică şi antiiudaică

Dacă existenţa Imperiului, în ciuda persecuţiilor, este considerată mai degrabă un semn reconfortant, prezenţa masivă a ereticilor, proveniţi din sânul aceleiaşi Biserici, confirmă apropierea sfârşitului şi justifică cu prisosinţă evocarea numelui Anticristului**438**. Prezenţa ereticilor este un element al polemicii prezent în toate perioadele activităţii lui Tertulian, atât înainte, cât şi după „convertirea" sa la montanism (în anul 207). În *Depraescriptione* (4, 2 – 5), el scrie**439**:

Se vor arăta doi lupi răpitori, ne spune Domnul, ascunşi sub haine de oi. Ce sunt aceste „haine de oi" (Mt. 7, 15), dacă nu expresia cu totul exterioară şi superficială a creştinismului? Cine sunt „lupii

---

437 Roma aeterna, 1967, p. 175. Pasajele din scrierile lui Tertulian la care se referă Paschoud sunt: Adu. lud., 9, 15; Adu. Marc., 3, 13, 10; Fuga, 2, 1; Coron., 13, 4;

Apoi., 41, 5; Orat., 5, 1-4; Resur., 22, 2. Vezi, de asemenea, lucrarea, valabilă încă, a lui Guignebert, Tertullien. Etude sur ses sentiments ă l'egard de lEmpire et de la societe civile, Paris, 1901; J.M. Hornus, „Etude sur la pensee politique de Tertullien", în RHPhR, 38, 1958, pp. 1-38.

438 Cf. lin 2,18-26; 4,3; 2In 7.

439 Tertulian, Trăite de la prescription contre les heretiques. Paris, 1957; SC46, intr., text critic şi note de R.F. Refoule.

răpitori", dacă nu aceste idei, aceste spirite viclene care se ascund chiar în Biserică să vatăme turma lui Cristos? Cine sunt profeţii mincinoşi, dacă nu propovăduitorii minciunii? Cine sunt „apostolii mincinoşi" (2 Cor. 11, 13), dacă nu cei care vestesc o credinţă adulteră? Cine sunt anticriştii (*cf*. lin. 2, 18), acum şi totdeauna, dacă nu cei care se ridică împotriva lui Cristos? Iată aceste erezii care tulbură Biserica, prin netrebnicia noilor lor învăţături, nu mai puţin decât Anticrist care o va dezbina într-o zi prin cruzimea persecuţiilor, cu singura diferenţă că persecuţia naşte mai puţini martiri decât erezia, apostaţi.

Ideea apariţiei ereziilor în sânul aceleiaşi Biserici, foarte prezentă în cazul polemistului nostru, va fi reluată şi aprofundată într-un alt context de Ciprian şi va deveni punctul central al gândirii anticristologice a lui Augustin. Originalitatea lui Tertulian în acest domeniu constă în nediferenţierea, declarată în repetate rânduri, între iudei şi eretici, între cei care l-au omorât odinioară pe Cristos şi cei care continuă să îl omoare în prezent prin învăţăturile lor paraeclesiastice. Tot în *De praescriptiones* 33, 3 – 4, citim: „Pavel, în prima epistolă către corinteni, îi înfierează pe cei care negau sau puneau la îndoială învierea; aceasta era opinia specifică saducheilor la care aderă Marcion, Apelie, Valentin şi toţi cei care nu primesc învierea trupului". Doctrina marcionită îşi adânceşte, aşadar, rădăcinile în teologia saducheilor, care nega învierea trupurilor.

Problema devine centrală în tratatul *Contra lui* Marcion, în care ereziarhul este denunţat ca aliat al iudeilor împotriva Bisericii[440], pentru interpretarea eronată a Scripturilor[441]. Tratatul, de o lungime şi de o ambiguitate uneori exasperante, ne interesează mai ales datorită expunerii detaliate pe care o propune asupra cristologiei lui Marcion, care nu este de fapt decât o anticristologie catolică răsturnată. Expunerea ocupă cea mai mare parte a cărţii a III-a, dar ecourile sale se regăsesc în aproape întreg corpusul[442].

În acord cu doctrina lui Marcion, Cristos despre care vorbesc Luca şi Pavel este Fiul adevăratului Dumnezeu, propovăduit exclusiv de Evanghelie. Aceasta înseamnă că venirea sa nu a fost anunţată prin nicio profeţie a Vechiului Testament şi nu a fost pregătită prin nicio

---

440 3, 6, 2: cum iudaico errore sociari.
441 Adu. Marc. 3, 8, I; 3, 23, 1 etc.
442 1, 15; 4, 6; 5, 16.

teofanie preliminară: ea s-a petrecut subit, neprevăzut (*Adu*. *Marc*. 3, 2, 1). Aşa cum există doi dumnezei, unul bun, al păcii, al Evangheliei, celălalt însetat de răzbunare, al Legii iudaice, tot astfel există doi Cristoşi, primul a coborât deja pe pământ, recunoscut de creştini, celălalt, care nu s-a arătat încă, este aşteptat de poporul lui Israel (4, 6). Acesta din urmă va fi fiul sau trimisul Demiurgului malefic şi a fost anunţat de toate profeţiile mesianice ale Vechiului Testament. Iisus, Cristosul creştinilor, s-a făcut cunoscut ca adevăratul Mesia, exclusiv prin minunile pe care le-a săvârşit în timpul vieţii sale pământeşti (3, 3). Naşterea sa nu a fost naturală (adică, din femeie), iar moartea sa nu a fost decât una „utilitară", ca să spunem aşa, în sensul că ea a fost acceptată de Iisus, cu scopul de a duce vestea cea bună până în iad, unde îi va mântui nu numai pe cei care s-au supus legii Demiurgului (Abel, Avraam şi urmaşii lui), ci şi pe cei care au respins cu îndrăzneală această lege (Cain şi ceilalţi).

Cristologia marcionită reflectă perfect dualismul fundamental al gândirii sale care distinge între doi mesia, cel al creştinilor (sau universal) şi cel al iudeilor (sau naţionalist), negând totodată celui dintâi orice caracter istoric. Această concepţie a unui dublu Mesia implică respingerea celor două parusii ale lui Cristos[443] – prima, smerită şi ascunsă, cea de-a doua, în slavă şi cunoscută tuturor –, concepţie asupra căreia Iustin, Irineu şi Hipolit aveau să insiste în mod deosebit. Pentru a clarifica lucrurile, ne propunem următoarea schemă. În primele două coloane, prezentăm concepţia despre dublul Mesia a lui Marcion şi în cea de-a treia, cea a dublei parusii a aceluiaşi Mesia, Iisus, proprie creştinilor ortodocşi:

Dumnezeul bun
Cristos (vestit de minuni)
să mântuiască întreaga omenire a venit o dată pentru totdeauna
Demiurgul Cristos (vestit de profeţii)
să restabilească regatul lui Israel este încă aşteptat
Dumnezeu Iisus Cristos (vestit de profeţii şi minuni) să mântuiască întreaga omenire a venit deja şi este încă aşteptat în vederea Judecăţii

Pornind de la această schemă, putem înţelege mai uşor strategia

---

443 3,7.

polemică pe care o adoptă Tertulian. Într-adevăr, ceea ce îşi propune el să realizeze după ce va fi desfiinţat mecanismul falsei cristologii a lui Marcion este să denunţe această cristologie ca o variantă, destul de prost construită, în definitiv, a cristologiei iudaice pe care ereticul pretinde să o desfiinţeze. Pentru aceasta, el se opreşte asupra temei centrale a schemei, şi anume Cristos însuşi. În concepţia polemistului, Cristos închipuit de Marcion, Cristos care nu s-a născut dintr-o femeie reală, ci a apărut pe neaşteptate, care nu a suferit pe cruce şi care nu a înviat în mod real, este lipsit de orice valoare soteriologică, şi prin aceasta nu diferă cu nimic de Mesia aşteptat de iudei (3, 8):

Anticristul Marcion (*antihristus Marcion*) nu a făcut decât să se grăbească să-şi însuşească presupunerea [refuzul întrupării], el care era cu atât mai înclinat să respingă realitatea corporală a lui Cristos, cu cât acest dumnezeu, inventat de el, nu era cel care creează, nici cel care înviază trupurile – un dumnezeu, desigur, ireproşabil şi prin aceasta, şi cu totul opus minciunilor şi înşelăciunilor Creatorului. Şi de aceea Cristosul său, ca să nu fie mincinos, înşelător şi să fie astfel luat drept Cristos al Creatorului, nefiind ceea ce părea a fi, ascundea ceea ce era de fapt, trup fără să fie trup, om fără să fie om. Tot astfel, un Cristos dumnezeu fără să fie Dumnezeu [...]. De îndată ce acceptăm ca minciună că Cristos este trup, urmează că tot ce Cristos a săvârşit în trup a fost în chip mincinos: [de la] întâlnirile sale, contactele, relaţiile sociale, până la minunile sale.

Cristosul-fantomă al lui Marcion nu există pentru Tertulian. El nu este decât o abstracţiune imposibil de identificat istoric şi material, o teorie lipsită de eficacitate soteriologică. În consecinţă, cristologia eretică se întâlneşte cu cea iudaică, şi ea în afara planului mântuitor al lui Dumnezeu. Schema dublului Cristos se reduce astfel la simpla prezenţă a lui Dumnezeu şi a omului, unul în faţa celuilalt, fără vreo comunicare reală între ei.

Ciprian al Cartaginei în calitate de episcop, Ciprian se arată curtenitor faţă de stăpânire (preferând chiar să se ascundă în timpul persecuţiei lui Decius, decât să-i incite pe credincioşi la o revoltă antiimperială), dar intolerant faţă de schismatici. Îi consideră anticrişti pe persecutorii păgâni[444] şi în mod special pe schismaticii novaţieni.

---

[444] Ad Fortunatum, 11: „Adversarul lor, regele Antiochos, sau mai curând [...]

Ciprian vede în persecuţii semnele apropierii celei de-a doua parusii. Cu toate acestea, spre deosebire de Irineu şi Hipolit, el consideră această încercare esenţială pentru identificarea falşilor creştini şi pentru mântuirea adevăraţilor credincioşi. Iată ce scrie el preotului Fortunatus (cap. 13): *Cluduntur în persecutionibus terrae*, *sed patet caelum*: *minatur antihristus*, *sed Christus tuetur*: *mors infertur*, *sed immortalitas sequitur*; *occiso mundus cripitur*, *sed paradisus exhibetur*: *uita temporalis extinguitur*, *sed aeternitas repraesentatur*. („Pământul se închide din pricina persecuţiilor, dar se deschide cerul; Amicristul ameninţă, dar Cristos veghează; moartea se apropie, dar nemurirea îi urmează; celui care este ucis îi este răpită lumea, dar, o dată înviat, îi este dăruit raiul; viaţa trecătoare se termină, dar se deschid porţile veşniciei."**445**)

În timpul persecuţiei, Ciprian trimite cu regularitate preoţilor şi credincioşilor rămaşi la Cartagina scrisori**446** în care îi îndeamnă la o rezistenţă cuminte, dar neclintită. Curând, apar în sânul Bisericii africane grave probleme de autoritate datorate lipsei de înţelepciune a duhovnicilor. Mulţi creştini apostaziaseră în timpul persecuţiilor, ceea ce atrăgea după sine excluderea lor de la rânduiala împărtăşirii. Pentru a fi deplin reintegraţi în Biserică, ei erau obligaţi să se supună încercărilor de penitenţă şi apoi să primească binecuvântarea unui preot. Aceasta era regula impusă chiar de Ciprian, susţinut de colegiul său de preoţi, regulă ameninţată însă de o parte a duhovnicilor şi de apropiaţii celor morţi ca martiri, în momentul în care aceştia încep să distribuie *libelli*, care ar fi avut puterea să îi declare pe *lapsi* nevinovaţi de apostazia lor**447**. Aceeaşi situaţie (de data aceasta, ulterior persecuţiei) apare în sânul Bisericii Romei, dar aici, nu excesul laxismului se află la originea schismei, ci excesul rigorismului. Novaţian, conducătorul dizidenţilor romani, dornic, probabil, să ocupe scaunul episcopal, nu se supune unui episcop (Cornelius) care alesese

---

Anticristul reprezentat prin Antiochos încerca să întineze cu carne de porc gura glorioasă a martirilor, al căror spirit păstrase nealterată mărturisirea credinţei".

445 Ciprian, Ad Fortunatum, ed. R. Weber, 1972.

446 Lettres, text, intr. şi trad. franceză de L. Bayard, Paris, 1925.

447 Referitor la problema lapsi-lor şi la contextul în care scrisorile lui Ciprian au fost rcdactate, cf. A. Portolano, II dramma dei „lapsi" nelFepistolario di Cipriano, Napoli, 1972.

să se ascundă în timpul persecuţiilor, în loc să se opună în mod deschis. De fapt, cele două mişcări dizidente, din Roma şi din Cartagina, deşi opuse în criticile aduse episcopatului, au acelaşi scop: să creeze concurenţă episcopatului pe cale de constituire.

Iată, foarte pe scurt, cadrul istoric şi teologic în care trebuie plasate cele câteva trimiteri la anticrişti (foarte puternice, este adevărat), făcute de Ciprian. Anticristologia sa, esenţial ecleziologică, o anticipează pe cea a lui Augustin, aşa cum apare ea în al III-lea tratat al *Comentariului la Epistola întâi a lui Ioan*. Silogismul lui Ciprian cuprinde următoarele trei etape:

— „Există un singur Dumnezeu, un singur Cristos, o singură Biserică, un singur scaun, a cărui temelie statornicită de cuvântul Domnului este Petru. Nu poate fi ridicat un alt scaun, nu poate fi instituită o altă preoţie în afara acestui unic altar, al acestei unice preoţii" (Ep. 43, 5) **448**.

— „Biserica se sprijină pe episcopi şi întreaga sa conduită se supune călăuzirii acestora" (*Ep*. 33, 1).

— Concluzie: autoritatea episcopală este însăşi autoritatea lui Cristos**449**.

Identificând autoritatea episcopală cu însăşi autoritatea lui Cristos şi făcând din Petru mijlocitorul privilegiat între Dumnezeu şi episcopi (cei care veghează asupra Bisericii pământeşti şi cereşti), Ciprian pune bazele teoretice (sau, mai bine zis, ideologice) ale puterii episcopale, sub pretextul unei pretinse „unităţi a Bisericii". Potrivit acestei logici, orice creştin care nu respectă *regula fidel* garantată de episcop devine, evident, un schismatic şi implicit un Anticrist: „Novaţian este şi el în afara Bisericii. El lucrează împotriva păcii şi a milei creştine, de aceea el trebuie numărat în rândul duşmanilor şi anticriştilor. Domnul nostru Iisus Cristos, atunci când a spus în Evanghelie că cei care nu sunt cu el sunt împotriva sa, nu s-a referit la vreun anume tip de erezie, ci a arătat că, fără nicio excepţie, toţi cei care nu sunt de partea sa şi nu se adună în jurul său, ci îi împrăştie turma, sunt duşmanii săi" (*Ep*. 69, 1). În concepţia lui Ciprian, termenul

---

448 Traducere de L. Bayard, op. cit.

449 Această temă a fost dezvoltată mult mai sistematic în tratatul său De unitate Ecclesiae, alcătuit în timpul exilului. Cf. ediţia şi traducerea lui P. de Labriolle, De unitate Ecclesiae, Paris, 1942.

„anticrist" nu este decât o etichetă sinistră pe care o foloseşte în identificarea şi distrugerea unui adversar, cu intenţia unică de a păstra puterea absolută în sânul comunităţii din Cartagina. Aceasta va fi şi atitudinea lui Augustin, întrucât, trebuie să subliniem acest lucru, nici novaţienii din timpul lui Ciprian, nici donatiştii din timpul lui Augustin nu profesează o doctrină diferită de cea a Bisericii. Ei refuză pur şi simplu să se supună unei autorităţi ecleziastice, a cărei legitimitate *morală* o neagă dintr-un motiv sau altul. De fiecare dată când se manifestă în sânul Bisericii, spiritul reformator este asimilat orgoliului, iar dorinţa de purificare a structurilor comunitare, aroganţei diabolice. „Anticriştii" de care vorbeşte Ciprian sunt acei reformatori care îndrăznesc să spună cu voce tare ceea ce majoritatea creştinilor nici măcar nu îndrăznesc să gândească în tăcere. Negăsind nimic de reproşat acestora în plan dogmatic, episcopul recurge la armele diatribei şi ale disputei retorice.

Anticristul lăuntric la Augustin

Demersul anticristologic al lui Augustin se înscrie integral pe linia tradiţiei africane care se distinge de celelalte tradiţii creştine prin accentul foarte puternic asupra conceptului de *unitas Ecclesiae*. Cu toate acestea, episcopul Hipponei nu rămâne niciodată prizonierul acestui particularism, foarte simţit la predecesorii săi. Nu există nicio îndoială că Augustin, păstrându-şi permanent caracterul de cartaginez autentic, depăşeşte cu mult *forma mentis* de origine africană, graţie personalităţii sale excepţionale. Fervoarea şi intoleranţa predecesorilor săi, adeseori jenante, devin ingrediente asimilate şi şlefuite de geniul său politropic. În ceea ce priveşte viziunea asupra Anticristului, Augustin reuşeşte tocmai această sinteză între patriotismul local, propriu teologiei africane anterioare lui, şi un anumit spirit cosmopolit (fără nicio conotaţie peiorativă) personificat, la un moment dat, excepţional de tradiţia alexandrină. El îi pune deci faţă în faţă pe Tertulian şi pe Origen, încercând să găsească numitorul comun şi păstrând de la fiecare elementele capabile să se adapteze propriei sale viziuni. Odată cu Augustin, figura Anticristului se universalizează, devenind simbolul unui principiu moral, poate chiar al însuşi principiului moral, fără însă a se debarasa de conotaţiile sale ereziologice, atât de prezente la Tertulian şi Ciprian.

I. Epistolele 197 şi 199

Vom analiza mai întâi, două scrisori; una destul de scurtă, numai

câteva pagini, cealaltă de lungimea unui tratat, adresată de Augustin unui călugăr pe nume Hesychius. Acesta din urmă întreabă despre semnele premergătoare şi data exactă a sfârşitului lumii, provocând două răspunsuri extrem de interesante pentru tema prezentei lucrări. Epistolele datează din 418 şi 419, adică din perioada episcopatului la Hippona. Augustin se află la primele tatonări în domeniul eshatologiei, dar o bună parte a rezultatelor expuse în reflexiile epistolare vor fi reluate şi dezvoltate ulterior, în *De ciuitate Dei*.

Epistolele 197 şi 199 au numai o legătură indirectă – dar de o reală importanţă – cu tema Anticristului. Ele iau în discuţie data parusiei şi apariţia adversarului eshatologic pe pământ. Iniţial, Hesychius ceruse eruditului episcop lămuriri în privinţa *prophetis dictis siue predictis*, fără a-şi expune propria părere. Augustin îşi mărturiseşte cu modestie nepriceperea şi recomandă preotului lectura comentariului lui Ieronim la *Cartea lui Daniel* (*Hieronymi hominis doctissimi expositiones*), pe care îl aprobă în mod vădit**450**. La rândul său, la sfârşitul lucrării, Augustin cere părerea corespondentului său, referitor la profeţiile propriu-zise (Dan. 9, 24 – 27) şi la exegeza acestora propusă de Ieronim. Să ne reamintim că, în capitolul respectiv al Cărţii lui Daniel, Îngerul Gavriil lămureşte profetului un pasaj din Ieremia (25, 11-12) în legătură cu sfârşitul captivităţii babilonice a poporului Israel. Ieremia vorbeşte aici de o perioadă de şaptezeci de ani. Gavriil, trimisul lui Iahve, interpretează cei şaptezeci de ani ca fiind în realitate „şaptezeci de săptămâni de ani" (70 x 7).

Acest text profetic se află la originea schimbului epistolar dintre Hesychius şi Augustin. Cel din urmă raportează profeţia veterotestamentară la un eveniment deja împlinit (*ego eram maxime illud de Hebdomadibus Danielis secundum tempus quod i-am transactus est*, *intelligendum puto*). În privinţa celei de-a doua parusii, el îşi exprimă convingerea, întemeiată pe două citate din Noul Testament (FA 1, 7 şi Mt. 24, 36), că data exactă nu poate fi nici cunoscută, nici calculată: *Nemo potest cognoscere tempora*, *quae Pater posuit în sua*

---

450 Cf. capitolul despre Anticristul lui Ieronim al prezentului studiu şi mai ales inventarierea principalelor interpretări ale simbolului celor „şaptezeci de săptămâni de

ani" de la Daniel.

potestate. Cu toate acestea, continuă el, există exegeţi care, pornind de la acest verset din Matei, *De die autem illa et hora Nemo scit*, fac distincţie între data şi „vremurile" parusiei. Dacă data rămâne necunoscută, susţin ei, *tempora* pot fi identificate şi descrise cu oarecare exactitate. Augustin consideră teza acestora nefondată. Latina traduce prin *tempora* doi termeni greceşti, diferiţi unul de celălalt, xpovoq şi Kaipog. Cuvântul xpdvoc; se referă la un interval (*lipsa spatia temporum vacant*), în timp ce cuvântul KaipoQ vizează „împrejurările", „momentul oportun" (*quae in rebus ad aliquid opportunis vei importunis sentiuntur*, *sicut messis*, *undemia*, *calor*, *frigus*, *pax*, *bellum*, *et şi qua similia*). În consecinţă, atunci când apostolii îi adresează lui Iisus întrebări de natură eshatologică, ei nu se gândesc să afle nici „ceasul", nici „ziua" sfârşitului, ci pur şi simplu „împrejurările" acestuia. Răspunsul lui Iisus, vizează deopotrivă şi deliberat „momentul" (Keapog) şi „circumstanţele" (xpovoi). Potrivit unui alt verset, de data aceasta din „mica Apocalipsă" de la Matei 24, 14, „împrejurările" nu vor fi descoperite decât ulterior propovăduirii universale a Evangheliei. Prin urmare, ecuaţia se reduce la aceşti doi termeni – extrem de greu de evaluat: *tempora*, descoperite de încheierea propovăduirii Evangheliei, şi sfârşitul propriu-zis al lumii. Desigur, se poate risca un calcul estimativ al perioadei scurse între momentul prezent şi cel al încheierii evanghelizării. Rămâne totuşi celălalt segment, şi mai neclar, care se întinde între sfârşitul evanghelizării şi cel al lumii. Schematic, argumentarea lui Augustin poate fi prezentată în felul următor:

HIC TEMPORA (?) FINIS SAECULI (??)

Gradul de incertitudine creşte cu fiecare etapă luată în calcul. Misterul pare să se adâncească pe măsură ce se încearcă elucidarea lui, soluţiile se dovedesc inadecvate, naive chiar, câtă vreme ele sunt de natură intelectuală. Ultimul cuvânt îi revine deci lui Dumnezeu, care se exprimă în afara „limitelor raţiunii". Altfel spus, orice scenariu intelectual trebuie să fie mai întâi „aprobat" de divinitate şi apoi verificat prin faptul istoric, două elemente care ţin de domeniul imprevizibilului. Fiinţa umană este obligată să-şi asume cu înţelepciune condiţia limitată la o cunoaştere abstractă şi, într-o oarecare măsură, non-istorică. În termeni hegelieni (nu este oare Augustin unul din strămoşii lui Hegel?) …raţiunea istorică" scapă sferei de înţelegere a intelectului uman. Chiar dacă s-ar găsi o soluţie fiabilă

şi convingătoare la nivelul intelectului *facilius*, *cum facturum fuerit*, *probări experiendo*, *quam legendo*, *antequam fiat*, *inueniri potest*. Augustin acordă credit lui Ieronim şi combate opinia unui alt exeget, rămas în anonimat (*cuiusdam opinio*), care „îndrăznise" să aplice profeţia săptămânilor din Cartea lui Daniel celei de-a doua veniri a lui Cristos. Episcopul Hipponei vede în versetul celor „şaptezeci de săptămâni" profeţirea întrupării**451**.

La scurt timp după această scrisoare, Augustin îi trimite lui Hesychius o a doua (199), reprezentând, singură, un veritabil tratat. Amploarea scrisorii se datorează, pe de o parte, complexităţii temei abordate, pe de alta, răspunsului nemulţumitor şi iritant în acelaşi timp al episcopului Salonei. Pot fi distinse trei secţiuni, bine delimitate între ele:

a) cap. 1 – 24: obiecţii aduse conţinutului scrisorii lui Hesychius, precum şi respingerea câtorva *opiniones communes*!

b) cap. 25 – 51: interpretarea propusă de Augustin (teoria celor trei referenţi posibili);

c) cap. 52 – 54: rezumat şi concluzie (cuvântul celor trei slujitori).

a) încă din primele rânduri ale scrisorii sale, Augustin face o distincţie clară între problema necunoaşterii, legată de data parusiei (*ignorantia temporum*) şi cea a „decăderii moravurilor" (*labes morum amorque uitiorum*). Aşa cum putem deduce, răspunsul lui Hesychius cuprinde următorul enunţ dilematic: a susţine credinţa potrivit căreia data sfârşitului lumii (şi a Judecăţii) nu poate fi cunoscută riscă să demotiveze creştinii pentru viaţa spirituală. Dacă sfârşitul lumii constituie o necunoscută absolută, cum se justifică atunci stringenţa pregătirii, care mai este atunci sensul credinţei? în această situaţie, miza dezbaterii se dovedeşte foarte importantă. Augustin îşi plasează discursul, în manieră foarte simbolică, sub semnul parabolei „slujitorului necredincios" (Lc. 12, 45). După cum vom vedea imediat,

---

451 „Eu cred că trebuie mai ales să înţelegem săptămânile lui Daniel ca timpul deja trecut; căci nu îndrăznesc să socotesc timpurile care ne separă de a doua venire a Mântuitorului şi nu cred că vreun profet a însemnat numărul anilor care trebuie să se scurgă până la sfârşit." în original, fragmentul e reprodus (după M. Poujoulat, Saint Augustin, (Euvre completes, tradus prima oară în franceză sub dirccţia lui M. Poujoulat şi M. l'abbc Raulx, Bar-le-Duc, Guerin, 1884-1875)

el va relua această parabolă la sfârşitul expunerii sale, reformulând-o şi atribuindu-i o semnificaţie aparte.

Augustin răspunde teoriei propuse de Hesychius în scrisoarea sa în felul următor: aşteptarea trează a parusiei şi cunoaşterea momentului exact al acesteia sunt două lucruri diferite. Imposibilitatea cunoaşterii momentului nu ar putea influenţa cu nimic atitudinea noastră faţă de credinţă, deoarece, pentru fiecare creştin în parte, sfârşitul lumii coincide pur şi simplu cu sfârşitul vieţii sale (cap. 2): „În cea din urmă zi a lumii vom fi ca şi în cea din urmă zi a vieţii noastre; cum ne vom afla în ceasul morţii, tot aşa ne vom afla şi la Judecata de la sfârşitul veacurilor".

Îndemnul lui Cristos (Mc. 13, 35): *Vigilate*, *ne cum repente uenerit*, *inueniat uos dormientes*, se adresează atât creştinilor în viaţă, cât şi celor adormiţi şi presupune, aşa cum vedem, o Judecată *imediată* şi *personală*. De altfel, apostolii, care ştiau că a doua parusie nu va avea loc în timpul vieţii lor (cap. 3), nu s-au înstrăinat niciodată de priveghere **452**. Transferând tensiunea eshatologică în registrul individual şi psihologic, Augustin atinge punctul maxim al dramatizării condiţiei umane, arătând că fiecare individ este responsabil pentru soarta sa. Acest proces este însoţit de o dramatizare firească a istoriei.

Pe de altă parte, de vreme ce nici apostolii nu ştiau ceva sigur referitor la data parusiei, ar fi fost absurd să se creadă că o atare informaţie ar fi fost furnizată (prin ce mijloace?) posterităţii. Hesychius afirmă că profeţii au primit descoperirea „celor viitoare" (*quae futura sunt*), dar că au păstrat o tăcere absolută asupra acestora. În acest caz, replică Augustin, trebuie să subliniem două lucruri. Mai întâi, este cel puţin surprinzător că apostolii nu au fost consideraţi demni de a primi o descoperire încredinţată profeţilor Vechiului Testament. Din ce motiv ar fi ascuns, aşadar, Iisus de „profeţii cei desăvârşiţi", care sunt apostolii, ceea ce dezvăluise profeţilor veterotestamentari? în plus, în ce scop ar fi încredinţat Dumnezeu profeţilor săi o descoperire lipsită de utilitate publică, de vreme ce o profeţie ţinută în secret nu are practic nicio valoare? De aici singura

---

452 „Apostolii ştiau cu siguranţă că Domnul nu va veni în timpul vieţii lor; cu toate acestea, ar putea pune cineva la îndoială faptul că s-au aflat priveghind şi ascultând conştiincios poruncile dumnezeieşti, ca nu cumva Stăpânul lor, venind pe neaşteptate, să-i găsească nepregătiţi?"

concluzie acceptabilă: nici apostolii, nici profeţii din vechime, nici slujitorii actuali ai Bisericii nu cunosc şi nici nu ar putea cunoaşte data exactă a celei de-a doua parusii. Interpretării propuse de Hesychius în legătură cu cea de-a patra fiară din Cartea lui Daniel, Augustin se mulţumeşte să-i replice: „Prin urmare, ceea ce sfinţia ta afirmi despre fiara ucisă de la Daniel, despre domnia celorlalte fiare şi, printre aceste lucruri, despre venirea Fiului Omului pe norii cerului, lucrurile acestea, spui sfinţia ta, sunt limpezi pentru cei ce înţeleg Scripturile. Dar, dacă eşti cu adevărat înţelept, atunci învaţă-ne cum să aflăm timpul venirii Mântuitorului, ca să ştim în chip sigur" (cap. 3). În cartea a XX-a a tratatului *De ciuitate Dei*, el va propune o interpretare proprie, de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

Pentru moment, pornind de la premisele inerente unei exegeze care gravitează în jurul conceptului de „utilitate spirituală", el consideră inutilă şi absurdă, în acelaşi timp, preocuparea pentru data exactă a parusiei. Iar aceasta, din simplul motiv că adevăratul creştin se comportă – sau ar trebui să se comporte – ca şi cum a doua parusie ar avea loc *hic et nunc* (cap. 15). De aici afirmaţia că *întreaga istorie de după înălţare poate fi considerată ca reprezentând eshatonul*, *sfârşitul lumii* (cap. 17). Apostolul Ioan confirmă aceasta în prima epistolă, atunci când scrie: *nouissima hora est* (lin. 2, 18). Afirmaţia se dovedeşte perfect valabilă pentru epoca în care trăiesc Augustin şi Hesychius şi este confirmată de semne clare. Şi atunci, dacă apostolul trăieşte în vremea *eshatonului*, asemenea şi cei doi corespondenţi de la începutul secolului al V-lea, aceasta presupune că *eshatonul* cuprinde practic întreaga perioadă existentă între cele două parusii ale lui Cristos: „Că vremurile pe care le trăim sunt cele din urmă, o vedem bine, noi toţi, oameni cu credinţă; o vedem după semnele pe care Evanghelia ni le arată ca înainte-mergătoare ale venirii lui Cristos. Iar dacă lumea s-ar sfârşi peste o mie de ani, tot am putea spune că vremea de acum este vremea cea din urmă, că ziua de astăzi este cea din urmă zi" (cap. 17).

Capitolele 17 – 21, dense şi extrem de tehnice, denunţă lipsa de fundament a celor două soluţii frecvente în epocă, adoptate, se pare, şi de Hesychius: echivalenţa simbolică dintre o „zi a lui Dumnezeu" şi o mie de ani (tradiţie întâlnită, aşa cum am văzut, încă din prima

jumătate a secolului al II-lea[453]) şi atribuirea faimoasei profeţii a celor şapte săptămâni (Dan. 9, 24 – 27) celei de-a doua veniri.

Pentru Augustin, ca şi pentru Hesychius, termenul *hora*, invocat de Ioan în Epistola întâi (*nouissima hora est*) reprezintă pur şi simplu o sinecdocă pentru „timp" în general (*pars pro toto*). Învierea şi înălţarea lui Iisus sunt două evenimente fundamentale, care inaugurează perioada eshatologică, „sfârşitul lumii", în sensul voit „dilatat" al cuvântului. În concepţia lui Augustin, opinia potrivit căreia această *hora* ar reprezenta „o zi de şase sute de ani" se loveşte de obiecţii serioase. În primul rând, partizanii acestei teorii pot fi destabilizaţi printr-o simplă schimbare de optică, perfect legitimă de altfel. Calculele lor se sprijină pe împărţirea cu totul convenţională şi arbitrară a „zilei de o mie de ani" în douăsprezece secţiuni. Cu toate acestea, consideră Augustin, oare ce ne-ar împiedica să împărţim aceeaşi zi nu în douăsprezece, ci în *douăzeci şi patru* de secţiuni, de vreme ce, din punct de vedere astronomic, „o zi" durează, nu de la răsăritul până la apusul soarelui, ci de la un răsărit la celălalt. Dacă, aşadar, am schimba termenii ecuaţiei şi dacă am accepta această a doua variantă, care se dovedeşte tot atât de justificată ca şi cea dintâi, atunci ne-am da seama că „sfârşitul lumii" a trecut deja, deoarece, în noua formulă, o „zi" nu mai durează cinci sute de ani, ci doar două sute cinci zeci (6.000: 24). Să presupunem că Ioan, continuă Augustin, contemporan al sfârşitului lumii, a murit în jurul anului 100: atunci istoria s-ar fi încheiat deja acum mai bine de şaptezeci de ani (18), adică 420 – 350 (100 + 250). Şi chiar dacă am socoti 1.000 în loc de 6.000, am obţine, făcând calculele, acelaşi rezultat absurd: sfârşitul lumii a avut deja loc. Într-adevăr, dacă am împărţi ziua în douăzeci şi patru de secţiuni, fiecare secţiune ar avea puţin mai mult de patruzeci de „ore" (1.000: 24 = 41, 5); dacă împărţirea s-ar fi făcut numai la 12, rezultatul ar fi fost 83, 3. În toate cazurile, constatăm că epoca lui Augustin se află la câteva sute bune de ani *după* sfârşitul lumii. Singura soluţie realistă este oferită deci de exegeza „sinecdotică": trebuie să înţelegem *hora* ca simbol al lui *tempus*, acesta trebuind interpretat ca „perioadă eshatologică" prin excelenţă, fără limită previzibilă şi cognoscibilă.

---

453 Cf. mai ales capitolul despre Irineu şi passim.

Cea de-a doua *communis opinio* contestată de Augustin este cea care leagă profeţia de la Dan. 9, 24 – 27 de parusie[454]. Dacă ar fi fost astfel, spune exegetul, atunci Iisus l-ar contrazice pe Daniel, deoarece în „mica Apocalipsă" (Mt. 24, 22 – 23) se spune clar că zilele persecuţiilor vor fi scurtate din pricina sfinţilor: „Este oare posibil ca acestea [săptămânile] să fie scurtate aşa încât să numere cu o săptămână mai puţin, iar această schimbare să arate neadevărată profeţia care calculează cu atâta grijă numărul lor, vorbind chiar de ceva care trebuie să se întâmple la mijlocul unei săptămâni? Aş fi foarte mirat ca profeţia lui Daniel să fie anuiată de profeţia lui Cristos" (cap. 19).

Să presupunem, aşadar, că această profeţie se referă la sfârşitul lumii şi că cele şapte sute de săptămâni acoperă perioada cuprinsă între prima şi a doua parusie. Atunci, cei patru sute nouăzeci de ani (70 x 7) trebuie calculaţi fie începând cu naşterea lui Iisus, fie cu răstignirea sa. În primul caz, până la sfârşitul lumii ar rămâne doar şaptezeci de ani (490 – 420); în celălalt, puţin mai mult, adică o sută (490 – 390) [455]. Tot ceea ce un asemenea scenariu, reconstituit *de toutes pieces*, permite să presupunem, este faptul că a doua parusie va avea loc în foarte scurt timp, fără a se putea avansa totuşi o dată exactă.

Mai rămâne deci de rezolvat următoarea problemă: la ce anume se referă „profeţia săptămânilor" din Cartea lui Daniel? Soluţiile propuse, în număr de trei, o atribuie:

1) întrupării;
2) celei de-a doua veniri;
3) întrupării şi celei de-a doua veniri deopotrivă.

---

454 Augustin îl vizează probabil pe Apolinarie de Laodiccea, care fixează sfârşitul lumii în 490, apud Ieronim, Com. Dan., 9, 24-27.

455 „Dacă săptămânile de la Daniel profeţesc cea de-a doua venire a Domnului, putem spune cu mult mai multă siguranţă că acesta se va petrece peste şaptezeci de ani sau, cel mult, peste o sută dc ani. Căci în cele şaptezeci dc săptămâni se cuprind patru sute nouăzeci de ani; sunt astăzi aproape patru sute douăzeci dc ani dc la naşterea Domnului şi aproape trei sute nouă zeci de la învierea sa din morţi şi înălţarea sa. Aşadar, dacă numărăm anii de la naşterea Mântuitorului, nu mai rămân decât şaptezeci de ani, dacă numărăm de la moartea sa, rămân aproape o sută de ani: în acest interval de timp toate săptămânile de la Daniel ar fi împlinite, dacă ele se referă la a doua venire a lui Isus Cristos" (cap. 20).

Ca ultim argument, dar de data aceasta nu împotriva teoriei lui Hesychius, ci în sprijinul propriei teorii, episcopul Hipponei citează două versete din Cartea lui Daniel 9, 24 şi 26, care se referă *expressis verbis* la ungerea şi la răstignirea lui Iisus: „*Jar Sfântul Sfinţilor va primi ungerea* –, şi *Cristos va fi dat morţii şi nu va mai fi nimic pentru poporul său*, adică pentru cetatea care era a sa: atât de mult va fi despărţit de iudei, care din pricina că nu au crezut în el ca Mântuitor şi Răscumpărător, au fost în stare să-l omoare. Dar la sfârşitul veacurilor, Cristos nu va fi nici recunoscut, nici dat morţii şi nu trebuie să aşteptăm atunci împlinirea acestei profeţii a lui Daniel, ca şi cum am crede că ea nu s-a împlinit" (*ibidem*).

Timpul prezent face parte din *eshaton*, nimeni nu se poate îndoi de aceasta. Toate semnele evanghelice şi profetice împlinite sub ochii contemporanilor lui Augustin stau mărturie. Dar acest lucru nu este nici reprezentativ şi nici suficient. Astfel de semne, chiar mai impresionante, s-au arătat atât păgânilor, cât şi creştinilor din vremea lui Iisus. Ideea de „sens al istoriei" deja prezentă la Irineu**456**, devine fundamentală în cadrul viziunii ecleziale şi politice a lui Augustin**457**. Întruparea conţine întregul „program" eclezial şi politic pentru „vremurile eshatologice", care nu sunt altele decât vremurile domniei Bisericii.

Fără să cunoască data exactă a parusiei, creştinii simt că aceasta se apropie vertiginos. Contemporanii lui Augustin se află mult mai aproape de a doua venire decât contemporanii apostolilor, de exemplu, dar ei sunt mult mai departe decât generaţiile viitoare. Eshatologia augustiniană ar putea fi reprezentată prin imaginea unui fluviu al cărui izvor se află în viaţa pământească a lui Iisus. Malurile acestui fluviu imprimă istoriei omenirii un sens precis şi ireversibil, pe măsură ce apele se apropie de gura de vărsare. Fluviul *este* acelaşi, de la izvor, până la vărsare, dar apele de la izvor, de exemplu, se află mult mai departe faţă de mare decât cele din mijloc sau cele din deltă. De aici aparentul paradox care face ca Augustin şi Hesychius să fie în *acelaşi timp* contemporani ai apostolilor şi mult mai apropiaţi decât

---

456 Cf. G. Jossa, La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo, Napoli, 1965; Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell Aduersus haereses di Ireneo di Lione, Napoli, 1970

457 G. Lettieri, // senso della storia in Agostino d'/ppona, Roma, 1988.

aceştia de punctul final al lumii. În ziua Cincizecimii, Petru spune: „Aceştia nu sunt beţi, cum vi se pare vouă, căci este al treilea ceas din zi. Ci aceasta este ceea ce s-a spus prin profetul Ioil: «Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul» „(FA 2, 1.17). Pasajul este comentat de Augustin (23 – 24) în felul următor:

I-am tune ergo crant dies nouissimi; quanto magis nune, etiamsi tantum dierum remansit usque in finem, quantum ad hune diem a Domini ascensione transactus est, uel aliquid siue minus restet siue amplius? quod

Acelea erau deja zilele din urmă; cu atât mai mult zilele noastre sunt cele din urmă, deşi mai este încă, de aici şi până la sfârşitul lumii, tot atâta vreme sau chiar mai multă decât s-a scurs de la înălţarea Domnului!

profecto nescimus, quia non est nostru m scire tempora uel momenta, quae Pater posuit în sua potestate: cum tamen sciamus, în nouissimis temporibus, în nouissimis diebus, în nouissima hora nos agere, sicut Apostoli; sed multe magis qui fuerunt post illos ante nos, et multe magis nos, et magis quam nos qui crunt post nos, donec ad illos ueniatur qui crunt, şi dici potest, nouissimorum nouissimi.

Sfârşitul nu-l cunoaştem, căci nu ne este dat nouă să cunoaştem vremurile sau ceasurile care stau în puterea Tatălui; dar ştim că trăim ca şi apostolii, în vremurile din urmă, în cele din urmă zile, în cel din urmă ceas. Cei care au trăit după apostoli şi înaintea noastră se aflau mai mult în ceea ce numim vremurile din urmă, iar noi înşine ne aflăm în aceste vremuri încă şi mai mult; cei care vor veni după noi vor fi şi mai mult, până la vremurile care vor fi, ca să spunem aşa, cele din urmă dintre cele din urmă.

Aşadar, nu există niciun argument solid care să permită calcularea datei exacte a parusiei. Profeţia celor „şapte săptămâni" din Cartea lui Daniel trebuie aplicată exclusiv primei veniri. Aceasta nu contrazice întru nimic faptul că Biserica se află în plină perioadă eshatologică, perioadă cuprinsă între înălţare şi a doua parusie. Pornind de la aceste date stabilite, Augustin va expune, în partea finală a scrisorii, propria ipoteză despre *nouissimae res*.

b) Capitolele 25 – 51 dezvoltă ceea ce vom numi în mod deliberat „teoria celor trei referenţi posibili". Despre ce este vorba? După ce respinge, cu argumente juste şi raţionale, concepţia eshatologică tradiţională, susţinută de Hesychius, Augustin expune, cu

modestie, dar cu fermitate, propria ipoteză, luând ca puncte de referinţă discursurile lui Iisus din evangheliile sinoptice.

Este momentul să precizăm un aspect semnificativ. În scrisoarea 199, episcopul Hipponei propune un scenariu exegetic aproape „marcionit", în sensul că înclină să raporteze profeţiile Cărţii lui Daniel (ca reprezentând Vechiul Testament) exclusiv la prima parusie, adică la întrupare, rezervând profeţiile Noului Testament celei de-a doua. Acest lucru se poate observa chiar din structura scrisorii. Am văzut că prima parte respinge chiar tradiţia care consideră profeţiile lui Daniel ca referindu-se la parusia finală, pe când a doua parte se ocupă în primul rând (dar nu exclusiv) de mărturiile provenind din NT. Augustin consideră că cele simbolizate în VT s-au împlinit deja în realităţile descrise de NT, iar aceste realităţi devin, la rândul lor, imagini profetice (de prim rang) pentru realităţile eshatologice. VT „transferă", dacă putem spune astfel, conţinutul său profetic NT. Această secţiune prezintă un dublu interes. Mai întâi, Augustin expune aici schema sa hermeneutică capabilă să descifreze profeţiile eshatologice. Ulterior, pe baza acestei scheme, faimoasa profeţie despre to păeA-V/na tiv; epryicoaeax; atribuită prin tradiţie figurii tiranului eshatologic, este sustrasă, după cum vom vedea, contextului anticristo logic, o dată pentru totdeauna. În ceea ce priveşte „modelul său ternar", Augustin se inspiră chiar din materialul oferit de Evanghelii. Metoda sa, dacă putem vorbi de o metodă proprie, se întemeiază pe o lectură atentă şi care nu ţine seama de dosarul de mărturii, lectură dublată de o abordare hermeneutică destul de laborioasă. Spre pildă, faptul că în Mt. 24, 3 (convorbirea de pe Muntele Măslinilor) ucenicii adresează *simultan* lui Iisus *trei tipuri de întrebări*, nu scapă ochiului său avizat: „Şi şezând el pe Muntele Măslinilor, s-au apropiat de El ucenicii, doar între ei, şi i-au zis: Spune-ne:

— Când vor fi acestea [distrugerea templului], şi
— Care este semnul venirii tale şi
— Cel al sfârşitului veacurilor?"

Răspunsul lui Iisus este unul singur şi acelaşi pentru cele trei întrebări, părţile sale componente fiind greu de diferenţiat. Este de datoria exegetului să separe unele de altele răspunsurile pentru fiecare întrebare şi să le repartizeze în grupe diferite. Desigur, posibilitatea ca ele să fie identificate cu exactitate rămâne destul de

precară. Sprijinindu-se pe anumite indicii, Augustin încearcă să propună o serie de identificări mai mult sau mai puţin exacte.

Dacă este adevărat că la nivelul actului hermeneutic propriu-zis (identificările de care tocmai am vorbit) este greu de observat o metodă bine structurată, în schimb, o atare metodă este mai mult decât evidentă la nivelul tehnicii adoptate de Augustin în abordarea şi exploatarea textelor. El confruntă fragmentele, compară versiunile şi propune criterii hermeneutice. În urma procesului de lectură, extrem de laborios, ajunge la rezultate elocvente. Discursul Mântuitorului apare în cele trei evanghelii sinoptice: Mt. 24, 1 – 44; Mc. 13; Lc. 21, 7 – 33. Exegetul trebuie să ţină seama de toate versiunile, să le compare, să cântărească informaţiile primite în funcţie de un „criteriu al adevărului" (incontestabil convenţional) şi numai apoi să tragă o concluzie mai mult sau mai puţin sigură. Toate versiunile sinoptice redau un singur răspuns al lui Iisus la cele trei întrebări ale discipolilor printr-un singur discurs. În consecinţă, este imperativ să fie identificate, în blocul aproape monolitic al răspunsului, trei subblocuri tematice, şi anume:

— Căderea Ierusalimului şi distrugerea templului (*de excidio Ierusalem*)!

— Venirea lui Iisus prin Biserică (*de aduentu suo per Ecclesiam*)!

— Sfârşitul lumii (*de ipso fine*).

Augustin observă că anumite versete pot fi încadrate cu uşurinţă într-una dintre cele trei rubrici. De exemplu, este evident că versetul de la Luca: *Cum autem uideritis circumdari ab exercitu Ierusalem*, *tune scitote quia appropinquauit desolatio eius* (21, 20) nu se poate referi decât la evenimentul concret al distrugerii templului din Ierusalim de către Titus. De asemenea, versetul *Cum uideritis haec fieri*, *scitote quoniam prope est regnum Dei* se referă neîndoielnic la a doua parusie (şi implicit la sfârşitul lumii). Dar acestea sunt mai degrabă excepţii, dat fiind că cea mai mare parte a versetelor nu posedă niciun indiciu intrinsec clar. În cazul acestora, se impune găsit un „indiciu de fidelitate". Recitind atent fragmentele sinoptice, Augustin ajunge la concluzia că versiunea cea mai clară, cea mai exactă şi mai coerentă ar fi cea relatată de Luca. Acesta din urmă este deci singurul care poate oferi posibilitatea identificării referentului legitim, în cazul celorlalte evanghelii. Să luăm ca exemplu *abominatio desolationis*, simbol al căderii Ierusalimului!

Tradiţia preaugustiniană vede în păcAuYpa xrje; epi] p.05 oE (pe (lat. *abominatio desolationis*) din Cartea lui Daniel unul dintre simbolurile Anticristului. Augustin însă, după ce reciteşte şi compară cu atenţie cele trei variante, considerând-o pe cea de la Luca „indiciu de fidelitate", ajunge la concluzia – relativă, mărturiseşte el – că sintagma trebuie atribuită mai degrabă unui personaj istoric implicat în distrugerea templului. Fragmentul referitor la *abominatio desolationis* nu se referă deci la un moment eshatologic, ci la un moment deja consumat, cucerirea Ierusalimului de către armatele lui Titus, în 70. Un alt *signum*, atribuit de tradiţie momentului eshatologic – scurtarea zilelor persecuţiei datorită sfinţilor –, este şi el resituat în context şi în cele din urmă, graţie aceluiaşi „indiciu de fidelitate", raportat la distrugerea templului. În sprijinul tezei sale, Augustin aduce două argumente principale:

1) profeţia se referă la iudei; istoria iudeilor nu a cunoscut şi nu va cunoaşte vreodată o persecuţie atât de aspră ca cea declanşată de armatele lui Titus; ar fi deci absurd ca profeţia să fie atribuită creştinilor, de vreme ce, se ştie, marea persecuţie împotriva acestora se va petrece la sfârşitul lumii;

2) în vremea distrugerii templului existau în Ierusalim suficient de mulţi „iudei circumcişi", adică „sfinţi" / „creştini"; pentru aceştia a scurtat Dumnezeu timpul persecuţiilor.

Pe parcursul a 51 de capitole, exegetul se ocupă de sistematizarea, cât mai exactă cu putinţă, a versetelor din „apocalipsele sinoptice" în rubricile rămase libere: venirea lui Iisus *per Ecclesiam* şi sfârşitul lumii. Nu este cazul să ne oprim asupra legitimităţii şi fiabilităţii acestei sistematizări. Oricum, episcopul Hipponei şi-a atins pe deplin scopul, risipind iluzia corespondentului său, aceea de a putea identifica data exactă a sfârşitului lumii. Detaşând cu ingeniozitate pasajele sinoptice apocaliptice, el reuşeşte să arate că orice scenariu „infailibil", „apodictic" – asemenea scenariilor propuse de diferitele tradiţii creştine – este sortit eşecului. Iată care sunt argumentele sale ultime:

— Profeţiile lui Iisus vizează simultan trei evenimente, dificil, chiar imposibil de identificat: distrugerea templului, prezenţa lui Iisus *per Ecclesiam*\ sfârşitul lumii;

— Chiar dacă aceste trei evenimente-referent ar putea fi clar identificate, nimeni nu poate cunoaşte data exactă a celei de-a doua

parusii.

c) Augustin sintetizează concepţia sa eshatologică, precum şi rezultatele anchetei sale hermeneutice, într-o parabolă-sinteză, care se vrea o replică a parabolei slujitorului cel rău (Mt. 24, 48 – 51; Lc. 12, 45), citată, probabil, de Hesychius în epistola sa. Parabola evanghelică pune faţă în faţă doi slujitori: unul care rămâne credincios stăpânului său, altul care îl trădează. „Slujitorul rău" este lăsat deoparte de Augustin. El propune un scenariu de trei variante în interiorul registrului pozitiv. Ideea avansată vizează domeniul credinţei în general şi depăşeşte cu mult problematica eshatologică. Nu este suficient *să credem*, trebuie să ştim să credem *în mod corect*. Pornind de aici, Augustin identifică trei tipuri de credincioşi/slujitori.

Primul crede că Iisus va veni „mai devreme" (*citius*). El spune: *Uigilemus et oremus*, *quia citius uenturus est Dominus*. Al doilea crede că Iisus va veni „mai târziu" (*tardius*) şi spune: *Uigilemus et oremus*, *quia breuis et incerta est ista uita*, *quamuis tardius venturus sit Dominus*. Al treilea, cu care teologul se identifică explicit, îşi mărturiseşte ignoranţa în privinţa datei parusiei şi spune: *Uigilemus et oremus*, *quia et brevis et incerta est ista uita*, *et nescimus tempus quando uenturus est Dominus*. Înaintea concluziei, să remarcăm următoarele aspecte:

— Cele trei personaje fac parte din categoria credincioşilor;

— Cele trei declaraţii au o secvenţă comună: *uigilemus et oremus*;

— Declaraţiile 2 şi 3 au în comun o secvenţă mai amplă: *uigilemus et oremus*, *quia et brevis et incerta est ista vita*.

Pornind de la această schemă, rezultă că cea mai blamabilă dintre cele trei atitudini este prima, cu toate că înaintează o „ofertă" foarte atrăgătoare: într-adevăr, credinţa multora se întemeiază pe nădejdea că a doua parusie a lui Cristos va avea loc *cât mai curând posibil*. Dar cu cât aşteptarea este mai tensionată, cu atât creşte dezamăgirea. Decepţionaţi, credincioşii prinşi în capcana acestei concepţii eshatologice ajung în faţa următoarei alternative: fie îşi pierd credinţa, fie adoptă a doua soluţie (*tardius*), fapt care atrage după sine dacă nu pierderea totală, cel puţin o răcire parţială a credinţei. Această a doua soluţie – sau atitudine – nu este criticată de Augustin, deşi prezintă riscul „lenei", al platitudinii existenţiale. Cel care a fixat parusia la celălalt capăt al istoriei sfârşeşte prin a neglija rugăciunea şi

a cădea în deznădejde. Augustin se vede pe sine în situaţia, ideală, în opinia sa, a „ignorantului înţelept"; totodată, el nu îşi ascunde simpatia pentru credinţa într-o parusie eshatologică târzie. Al treilea personaj al parabolei spune: *uigilemus et oremus*, *quia et brevis et incerta est ista vita*, *et nescimus tempus quando uenturus est Dominus*. Este vorba, de fapt, de o parafrază a cuvintelor lui Iisus, consemnate de Mc. 13, 33. Prin această *imitatio Christi*, precum şi prin reluarea temei imposibilităţii cunoaşterii datei exacte a *eshatonului*, exegetul închide cercul demonstraţiei, încheind o analiză făcută cu multă inteligenţă, răbdare şi exactitate.

II. De ciuitate Dei

Cel de-al doilea text important pentru demersul nostru este cartea a XX-a a tratatului *De ciuitate Dei* (*CD*). Fără a insista prea mult asupra figurii Anticristului, Augustin operează totuşi o răsturnare semnificativă a scenariului tradiţional, însoţită de o anumită demitizare a figurii adversarului eshatologic. Acest lucru antrenează o modificare esenţială în caracterul personajului care devine o entitate de ordin psihologic, ce nu mai aparţine, aşadar, registrului eshatologic şi metafizic, ci mai curând registrului moral, cel al „omului lăuntric" (fără ca dimensiunea eshatologică să fie totuşi complet exclusă). Iată de ce teoriile despre Anticrist, care vor fi expuse în cel de-al treilea *tractatus* al *Comentariului la prima Epistolă a lui Ioan*, nu ar putea fi înţelese în adevărata lor semnificaţie, decât pe baza contextului creat de cele două epistole, 197 şi 199, precum şi de cartea a XX-a din *CD*.

Această carte aparţine unui ansamblu teologic consacrat temei Judecăţii de Apoi. Ansamblul se înscrie la rândul său în logica tratatului *CD*, expusă de Augustin, în *Retractationes*, II, 43. Iată textul:

Primele cinci cărţi cuprind combaterea celor care consideră cultul numeroşilor zei veneraţi de păgâni necesar pentru reuşita lucrurilor omeneşti şi pe cei care pretind că interdicţia acestui cult este cauza cumplitelor necazuri de acum. Următoarele capitole se îndreaptă împotriva celor ce recunosc, pe bună dreptate, că muritorii au cunoscut şi vor cunoaşte întotdeauna asemenea necazuri – uneori mai grave, alteori benefice, în funcţie de locuri, de vremuri şi de oameni – dar care susţin că sacrificiile aduse numeroşilor zei sunt folositoare vieţii viitoare, vieţii de după moarte. Aceste zece cărţi resping deci cele două opinii amintite mai sus, opuse religiei creştine. Şi, ca nimeni să nu ne reproşeze că ne-am mulţumit să respingem

părerile altora, fără să înfăţişăm propriile noastre idei, cea de-a doua parte a lucrării noastre, în douăsprezece cărţi, îşi va asuma această misiune. [...] Primele patru cărţi din partea a doua tratează problema originii celor două cetăţi, a lui Dumnezeu şi a lumii acesteia, următoarele, istoria lor şi ultimele patru, sfârşitul care le aşteaptă.

Tema principală a cărţii a XX-a este, aşadar, Judecata de Apoi. În jurul acestei teme gravitează o multitudine de laitmotive eshatologice, cum ar fi cele două învieri, *millenium*-ul, a doua moarte, înlănţuirea diavolului etc. Augustin lucrează pe baza unui dosar de *testimonia*, potrivit următorului plan:

Introducere (cap. 1 – 3): – despre Judecata divină (sens, legitimare);

I. Mărturii noutestamentare despre Judecată (cap. 4 – 20) 1) Mt. 25, 31-41;

2) În 5, 22 – 25.28 – 29:
— Prima înviere (succint);
— A doua moarte (succint);
3) Apocalipsa lui Ioan (20, 1 – 6; 21, 4):
— Cele două învieri (amplu dezvoltat);
— A doua moarte (amplu dezvoltat);
— Despre *millenium*;
— Cei trei ani şi jumătate (eliberarea diavolului);
— Gog şi Magog;
— Domnia lui Anticrist;
— Condamnarea diavolului şi cea de-a doua înviere;
— Cer nou şi pământ nou;
— Cetatea lui Dumnezeu/Biserica/Împărăţia cea veşnică;
4) 2 Pt. 3, 3 – 13 (cap. 18):
— Distrugerea lumii vechi;
5) 2 Tes. 2, 1-11 (cap. 19):
— *În templo*/*în templum*;
— *Katechonul* timperiul Roman);
— ITes. 4, 13 – 17;
— Învierea morţilor.

II. Mărturii din Vechiul Testament (cap. 21-30):
3) Is. 26, 19; 65, 17 – 19; 66, 12 – 16;
4) Dan. 7 şi 12, 1 – 3;
5) Ps. 101, 26 – 28; 49, 3 – 5;

6) Mal. 3, 1 – 6; 3, 17 – 4, 3.

Epilog (cap. 30, 6):

— Anunţarea ultimelor două cărţi ale tratatului.

Demersul întreprins de Augustin este dublu. Pe de o parte, el sistematizează un anumit număr de mărturii, din Vechiul şi Noul Testament, după criteriul „demnităţii". În felul acesta, stabileşte o ierarhie epistemologică: „Am căutat mărturiile Sfintelor Scripturi despre această ultimă judecată a lui Dumnezeu, mai întâi în Noul Testament, apoi în cel Vechi. Este adevărat că acestea din urmă au întâietate, ca timp; celelalte însă au întâietate din pricina demnităţii. Căci cele din Vechiul Testament sunt vestirea celor din Noul Testament (20, 4). În Testamentul Vechi avem Legea şi Profeţii; în cel Nou, Evanghelia şi epistolele apostolilor". În concluzie, singurele citate cu adevărat semnificative, în concepţia lui Augustin, sunt cele din Noul Testament, fragmentele veterotestamentare având numai rolul, foarte modest, de sprijin, de confirmare aproape tautologică de cele mai multe ori. Într-un cuvânt, edificiul este construit aproape exclusiv pe baza primului grup de citate.

În cele ce urmează, ne propunem să oferim o schiţă a acestei eshatologii, cât se poate de clară, menită să servească drept punct de plecare pentru înţelegerea anticristologiei expuse în *Comentariul la Epistola întâi a lui Ioan*. Referitor la importanţa acordată textelor ioanice – Evanghelia, Apocalipsa şi Epistola întâi – se impune o altă observaţie preliminară. Putem spune, fără nicio exagerare, că mai mult de trei sferturi din „materialul de construcţie" folosit de Augustin pentru ridicarea edificiului provine din corpusul atribuit prin tradiţie apostolului Ioan.

Două pasaje din evanghelia ioanică pun în mişcare mecanismul exegetic. Este vorba de in 5, 25: „Adevăr, adevăr vă spun, că vine ceasul, şi acum este, când morţii vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, şi cei ce vor auzi vor învia" şi de in 5, 28 – 29: „Vine ceasul când toţi cei din morminte îi vor auzi glasul, şi cei ce au făcut cele bune vor ieşi spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea judecăţii". În concepţia lui Augustin, cele două afirmaţii ale lui Iisus vizează două realităţi diferite. Prima se referă la o înviere *hic et nunc*; cealaltă, la învierea care va avea loc la sfârşitul lumii; prima ar fi o înviere a sufletelor; a doua, a trupurilor; prima ar fi o înviere a milei (*misericordia*); a doua, a dreptăţii (*iustitia*) –, prima ar fi o înviere prin

botez; a doua, prin şi în vederea Judecăţii; prima este o înviere a celor fericiţi, a doua, a celor nefericiţi. Prin această distincţie este de fapt valorificată la maximum cea dintâi înviere, cea a sufletului prin botez, importanţa celeilalte, cea a trupului, fiind întrucâtva diminuată. În concepţia lui Augustin, învierea spre Judecată nu există decât pentru „eşecurile" învierii baptismale.

Sufletele tuturor oamenilor sunt moarte, atât din pricina păcatului originar, cât şi din cauza păcatelor personale. Iisus a murit prin trupul său, pentru ca noi să putem renaşte prin sufletul nostru. Cea dintâi înviere, fundamentală, are loc la botez, când sufletul, adică partea cea mai profundă a fiinţei umane, renaşte şi îşi începe călătoria pe drumul mântuirii. De liberul arbitru al omului depinde exclusiv dacă el trece sau nu prin Judecata rezervată, atât cât putem înţelege, pe de o parte, celor nebotezaţi şi, pe de altă parte, celor care nu au ştiut să respecte botezul. Într-adevăr, Judecata de Apoi nu prezintă, pentru Augustin, nicio miză importantă, ci numai ratificarea unei sentinţe deja pronunţate. Pentru cei al căror suflet este viu – cei botezaţi sau cei care nu au întinat botezul – Judecata nu constituie practic un eveniment, ci un simplu popas pe calea fericirii veşnice. Pentru toţi ceilalţi, în schimb, ea fixează momentul intrării în a doua moarte, moartea absolută, de unde nimeni nu se va putea întoarce vreodată: „Cel care nu va învia la capătul celor o mie de ani, adică nu va auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, în timpul primei învieri şi nu va fi trecut din moarte la viaţă, cu siguranţă, la cea de-a doua înviere, cea a trupului, va trece într-o a doua moarte în trup" (20, 9, 4).

Cele două afirmaţii ale lui Iisus, consemnate în evanghelie, au corespondent în Apocalipsă 20, 1 – 6 (remarcăm, în trecere, că aproape jumătate din cartea a XX-a din *CD* este ocupată de un minuţios comentariu al viziunii ioanice). După cum am văzut, Augustin respinsese deja, cu argumente solide, credinţa tradiţională în „săptămâna milenară"**458**. În opinia sa, *millenium* nu înseamnă

---

458 Referitor la problema eshatologiei lui Augustin, cf. G. Filoramo, „L'escatologia di Agostino tra tempo ed eternitâ", în Atti delle III giornate patristiche torinesi, Torino 23-24 septembrie 2000, în curs de apariţie. Cf. A. Benoit, Remarque sur l'eschatologie de S. Augustin, în M. Geiger (ed.), Gottesreich und Menschenreich, Bâle, 1969, pp. 1-9; A. Trape, „Escatologia e antiplatonismo di Sant'Agostino", în Augustinianum, 18, 1978, pp. 237-244.

nicidecum o perioadă de timp concretă, de o mie de ani[459], ci unul din următoarele lucruri (identice, în cele din urmă): fie „ultima parte a zilei de o mie de ani rămase până la sfârşitul veacului", fie „totalitatea anilor acestui veac" (20, 7, 2), altfel spus întreaga perioadă cuprinsă între înălţarea lui Iisus şi sfârşitul lumii. În acest interval, a cărui întindere este nedeterminată, vor avea loc două evenimente: instaurarea împărăţiei sfinţilor pe pământ şi înlănţuirea diavolului în adânc. În această privinţă, Augustin se întreabă mai întâi cine sunt aceşti sfinţi şi, apoi, cum anume trebuie să înţelegem ideea „şomajului" milenar al diavolului. Fidel vechii sale metode a triplei interpretări aplicate discursului rostit de Iisus în evangheliile sinoptice (epistola 199), exegetul identifică simplu împărăţia „de o mie de ani" a sfinţilor cu „împărăţia spirituală" a Bisericii. Sfinţii împărăţesc *deja* pe pământ (*hic et nunc*, în 5, 25) prin intermediul Bisericii. Semnul echivalenţei aşezat între ceea ce se poate numi „împărăţia de o mie de ani" şi trupul Bisericii (înţeles deopotrivă ca trup mistic al lui Cristos şi instituţie umană) reprezintă primul pas către constituirea unei „ecleziocraţii" întemeiate pe o teologie triumfalistă. Altfel spus, din momentul în care întreaga „lume", ca entitate metafizică şi politică, se află sub autoritatea Bisericii (de vreme ce ne aflăm deja în „împărăţia milenară"), orice exigenţă impusă de Biserică este *a priori* legitimă. Proiectul revoluţionar al lui Augustin prezintă, aşadar, un anumit risc, iar proba cea mai evidentă este aceea că posteritatea a ales acest tip de interpretare cu consecinţele politice care decurg de aici, pentru a justifica izbânzile Bisericii pe pământ.

Se impune, aşadar, să încercăm o reîncadrare a gândirii lui Augustin în contextul său originar. De vreme ce înălţarea lui Iisus, spune el, inaugurează vremea eshatologică, este limpede că acesta nu poate fi altul decât acel *millenium* anunţat de Ioan în Apocalipsă. De

---

459 Despre milenarism, cf. M.G. Mara, „Agostino e il millcnarismo", în Annali di storia dell'esegesi 15/1, 1998, pp. 217-230. Dosarul milenarist al lui Augustin cuprinde patru texte recunoscute de toţi specialiştii (cf. articolul lui G. Filoramo citat la nota precedentă). Este vorba despre Sermo 259; Sermo 260 C; Quaestio 57, 2, din De diuersis quaestionibus 83; Epistula 55, 17-23. La acestea patru se adaugă alte două identificate de G. Folliet, „La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interpretation millenariste entre 389 et 400", Revue des etudes augustiniennes II, 1956, pp. 371-390: De Genesi c. Manichaeos I, 23, 41 şi C. Adimantium 2, 2; 16, 3.

aici ideea că Biserica, loc al parusiei *prezente* a lui Cristos, este încarnarea acestei împărăţii a sfinţilor, ferită de orice atac din partea diavolului. Acesta îşi pierde orice putere de a acţiona împotriva Bisericii ca împărăţie desăvârşită a lui Dumnezeu. În schimb, el are deplină putere de a pricinui neajunsuri sufletului fiecărui creştin din care este alcătuită Biserica. Credincioşii sunt, aşadar, în continuare supuşi ispitelor Răului. „Adâncul" în care zace diavolul înlănţuit de Cristos, „arată", în viziunea lui Augustin, „mulţimea necredincioşilor, ale căror inimi sunt neguri adânci, din pricina răutăţii faţă de Biserica lui Dumnezeu". Pe toată durata eshatonului diavolul va găsi refugiu în sufletele celor păcătoşi. Biserica „predestinată" (20, 7, 4) rămâne neîntinată (ca *ciuitas Dei*), în timp ce fiecare suflet va fi supus încercărilor, chinuit, persecutat clipă de clipă. „Pecetluirea" diavolului înainte ca acesta să fie aruncat în adânc (Apoc. 20, 3) primeşte aceeaşi interpretare: „Şi îi va pune semn; ceea ce adaugă aici arată, îmi pare, că Dumnezeu a vrut ca nimeni să nu cunoască pe cei care sunt de partea diavolului sau pe cei care nu sunt, ci să rămână un lucru ascuns pentru veacul acesta" (20, 7, 3). În perioada eshatologică nu se va şti, aşadar, cine este ales al lui Dumnezeu şi cine este ales al diavolului. Totul se mişcă sub semnul nesiguranţei şi al aşteptării. Eshatologia lui Augustin, ca de altfel întreaga sa teologie, se defineşte din perspectiva raportului dialectic exterioritate/ interioritate, acum/atunci, aparenţă/autenticitate etc. Dumnezeu l-a izgonit pe diavol din „omul lăuntric" al sfinţilor (20, 8, 2), îngăduindu-i să acţioneze exclusiv la nivelul „omului din afară". Astfel putem defini Biserica-Cwi tas *Dei* (Biserica ideală) ca pe un fel de „adunare generală" a „oamenilor lăuntrici", desăvârşiţi.

Trebuie adăugat, la cele spuse până aici, că înlănţuirea diavolului nu constituie un eveniment bine delimitat, care ţine de trecut, ci un întreg proces încă neîncheiat la care participă fiecare credincios prin faptele şi hotărârile sale (20, 8, 2):

Înlănţuirea diavolului (*alligatio diaboli*) nu se încheie în ziua în care Biserica depăşeşte graniţele pământului Iudeii, către alte neamuri, ci se săvârşeşte de asemenea acum şi se va săvârşi până la sfârşitul veacului (*usque ad terminum saeculi*), când diavolul va fi eliberat; căci mulţi părăsesc acum necredinţa în care au fost ţinuţi de acesta şi se întorc la credinţă şi se vor întoarce negreşit până în sfârşit.

Acest proces va continua chiar şi în timpul persecuţiei finale,

declanşate de diavol în urma „eliberării" sale. În timpul celor trei ani şi jumătate nu vor înceta nicio clipă convertirile şi botezurile. Momentul sfârşitului lumii va fi deci la fel de ambiguu ca oricare alt segment al istoriei. Pe de o parte, diavolul va înainta în lucrarea sa împotriva membrilor Bisericii, supunându-i fără milă încercărilor de tot felul; pe de altă parte, sfinţii vor continua să-şi lucreze virtutea şi sfinţenia în lume.

Cu toate acestea, *millenium*-ul, ca şi înlănţuirea diavolului, ridică încă două probleme destul de delicate: una, legată de succesiunea etapelor scenariului eshatologic, cealaltă, de însăşi durata *millenium-uRIII*. Pentru a-şi putea dezvolta interpretarea alegorică, Augustin se vede nevoit să modifice cronologia propusă de Apocalipsă şi să situeze stăpânirea lui Anticrist *ulterior* stăpânirii sfinţilor. Potrivit viziunii ioanice, Anticrist declanşează persecuţiile înainte şi nu după instaurarea împărăţiei de o mie de ani (cap. 19), momentul victoriei asupra tiranului fiind cel care marchează aşezarea lumii pământeşti sub stăpânirea a ieşilor lui Dumnezeu. Augustin răstoarnă dintr-o mişcare această ordine a lucrurilor, devenită tradiţională, fapt care îl angajează într-o serie întreagă de ipoteze, chiar tururi de forţă exegetice. Procedând astfel, el trădează Apocalipsa care se află la baza întregii sale teorii. Altfel spus, dacă perioada de trei ani şi jumătate este deplasată *după millenium*, aceasta înseamnă, în mod logic, că împărăţia sfinţilor nu coincide, aşa cum era scris în Apocalipsă (20, 7 – 10), cu perioada în timpul căreia diavolul va rămâne în adânc.

Aceşti trei ani şi jumătate stau sub semnul Anticristului-Gog şi Magog (încă un amalgam augustinian, *cf*. Apoc. 20, 8). O dată eliberat din închisoarea sa de sub pământ, diavolul va declanşa cea mai aprigă persecuţie împotriva Cetăţii lui Dumnezeu. În acest punct devine evidentă o altă aporie, extrem de supărătoare: cei trei ani şi jumătate de persecuţii trebuie priviţi ca făcând parte din *millenium* sau trebuie consideraţi aparte? Din Apocalipsă se înţelege clar că durata împărăţiei sfinţilor va fi aceeaşi cu a înlănţuirii diavolului. Considerând cei trei ani şi jumătate ca nefăcând parte din *millenium*, suntem obligaţi să admitem că sfinţii nu vor domni împreună cu Iisus (deoarece, după *millenium* se instalează domnia diavolului), fapt care frizează absurdul, căci – să ne reamintim observaţiile făcute mai devreme – tocmai în această perioadă tulbure şi plină de violenţă sfinţii se vor alipi „de Cristos în cel mai strâns şi mai viu mod cu

putinţă" (20, 13). Considerând, pe de altă parte, perioada dominată de Anticrist ca făcând parte din *millenium*, atunci ar trebui să admitem un alt paradox, şi anume că durata domniei sfinţilor depăşeşte cu trei ani şi jumătate durata înlănţuirii diavolului (cele două perioade trebuie să coincidă totuşi, potrivit Apocalipsei). Augustin alege a doua variantă, a cărei legitimitate o demonstrează printr-o interpretare alegorică sau simbolică (20, 13):

Atunci când se spune că preoţii lui Cristos şi ai lui Dumnezeu vor domni împreună cu el o mie de ani, iar la sfârşitul acestor o mie de ani, diavolul va fi eliberat din temniţa lui (Apoc. 20, 6), nu trebuie să înţelegem că se încheie cei o mie de ani ai domniei sfinţilor, ci cei o mie de ani ai înlănţuirii şi ai captivităţii diavolului, aşa încât şi sfinţii, şi diavolul trebuie să treacă aceşti o mie de ani, adică întregul anilor lor, fiecare cu parcursuri diferite şi specifice: mai lung, cel al domniei sfinţilor, mai scurt, cel al înlănţuirii diavolului.

Aşadar, *millenium*-ul se dedublează într-o oarecare măsură, devine simbolul unic a doua segmente de timp, calitativ diferite unul de celălalt. După trei ani şi jumătate diavolul va fi învins şi aruncat „în iezerul de foc", alături de „fiară şi de prorocul mincinos". În interpretarea lui Augustin, fiara închipuie Cetatea necredincioşilor, opusă Cetăţii lui Dumnezeu, în timp ce „profetul mincinos" este Anticristul. Cu toate acestea, soluţia propusă nu pare a avea o importanţă prea mare pentru exeget, care o prezintă fără prea mare atenţie, dornic de a expedia subiectul cât mai repede cu putinţă (20, 9, 3):

Dar cine este această fiară? *Problema aceasta ar avea nevoie de o cercetare atentă*. Să spunem cel puţin că nu este împotriva dreptei credinţei să vedem în aceasta însăşi Cetatea cea nelegiuită şi poporul necredincioşilor, duşmani ai poporului credincioşilor şi ai Cetăţii lui Dumnezeu. Chipul său îmi pare a fi prefăcătoria lui, în oameni, vreau să spun, în cei care par credincioşi, dar trăiesc necredincios. Ei se pretind, de fapt, a fi ceea ce nu sunt, se numesc creştini fără să aibă chipul adevărat al creştinului, ci purtând un chip fals (*Fingunt eram se esse quod non sunt, uocanturque non ueraci effigie, sed fallaci imagine Christiani*).

Regăsim această idee, nuanţată şi descrisă amănunţit în *Comentariul la Epistola întâi a lui Ioan*. Pentru moment, Augustin nu face decât să prezinte succint părerea sa, lăsând demonstraţia pentru

mai târziu.

Din aceeaşi carte, a XX-a, cel puţin alte două fragmente merită luate în consideraţie. Primul este un scurt comentariu anticristologic al viziunii celor patru fiare din Cartea lui Daniel (cap. 7). Augustin reia datele tradiţiei: fiarele simbolizează cele patru imperii; cornul cel mic îl reprezintă pe Anticrist; în privinţa semnificaţiei celor zece regi, el aduce un amendament important, întâlnim din nou o cifră perfectă, 10. Aceasta ar simboliza „totalitatea împăraţilor" romani (20, 13, 1). Ea trebuie interpretată în sens alegoric, ca şi *millenium-ul*. Al doilea fragment, mai amplu, se referă la 2 Tes. 2, 1-11 (20, 19). Nu există nicio îndoială pentru exegetul nostru că apostolul se referă la domnia tiranului eshatologic. Rămân totuşi două probleme spinoase: instalarea Anticristului în templu şi misterul *katechonului*. Augustin le enunţă, citează sistematic principalele interpretări frecvente în epocă, dar se fereşte să facă o alegere personală.

1) Prima problemă! Despre ce templu vorbeşte apostolul în pasajul următor: „Pentru că trebuie să vină mai întâi cel răzvrătit şi să se arate omul nelegiuirii, fiul pierzării, care se înalţă mai presus de tot ceea ce se numeşte Dumnezeu sau se cinsteşte cu închinare, aşa încât să se aşeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu". Există două soluţii care se bucură de o largă recunoaştere. Cuvântul „templu" se referă fie ta, cuinele templului ridicat de Solomon", fie la Biserica lui Cristos. Niciuna dintre semnificaţii nu îl mulţumeşte însă pe Augustin, care pare să încline către o a treia, mai subtilă, bazată pe o interpretare de ordin filologic. Potrivit acesteia, Anticristul ar fi un personaj colectiv, „adică mulţimea celor care îi aparţin, împreună cu căpetenia lor" (20, 29, 2), expresia *în templo* având aici sensul *de in templum* („ca templu"). Cu alte cuvinte, Anticrist se va instaura el însuşi „ca templu" al lui Dumnezeu (se va pretinde templul lui Dumnezeu).

acela toţi cei care nu sunt ai lui Cristos, ci ai celui din urmă Anticrist; şi atunci se va arăta şi acesta" (20, 19, 3).

La sfârşitul lumii, ereticii (antisoldaţii) „vor ieşi" deci din Biserică, unde trăiesc acum în ascuns, şi îl vor susţine deschis şi violent pe împăratul lor – Anticrist. Cu această interpretare, ajungem la tema principală a celui de-al treilea *tractatus*, consacrat „anticriştilor" de care vorbeşte pe larg *Comentariu la Epistola întâi a lui Ioan*.

III. *Comentariul la Epistola întâi a lui Ioan* în mod paradoxal,

episcopul Hipponei îşi expune concepţia anticristologică într-un tratat consacrat iubirii. Este vorba despre *în Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus* decem. Cuvântul *tractatus* trebuie înţeles aici cu sensul de „omilie”**460**. Într-adevăr este vorba de un comentariu închegat al tuturor versetelor epistolei, realizat în perioada cuprinsă între Duminica Paştelui şi sărbătoarea Cincizecimii din anul 415. AI III-lea *tractatus* a fost rostit, probabil, în ziua de marţi din Săptămâna Mare.

Comentariul reia trei dintre temele epistolei ioanice:

1) opoziţia întuneric-lumină;

2) dragostea faţă de fraţi (inclusiv faţă de fraţii schismatici);

3) autenticitatea credinţei (opoziţia omul lăuntric/omul din afară, cuvânt/ faptă).

Regăsim în trama comentariului numeroase teme cu caracter diferit, de la manifestarea credinţei, până la iubirea absolută. Contextul istoric este profund marcat de tensiunea dintre catolici şi donatişti. Adesea, predicatorul face aluzie la situaţia existentă, îndemnându-şi credincioşii să conştientizeze şi să încerce să remedieze lucrurile**461**. Prezenţa aproape constantă, pe tot parcursul comentariului, a acestei controverse, care va marca pentru mai bine de un secol creştinismul

---

460 A doua întrebare se referă la identitatea celui care, printr-o prerogativă specială, are puterea să oprească lucrarea răului în lume – este vorba de faimosul katechon. Augustin îşi mărturiseşte deschis ignoranţa: „Mărturisesc că nu ştiu nicidecum ce a vrut să spună [apostolul]" (20, 29, 2). Ca şi în cazul precedent, el pre: .intă didactic soluţiile tradiţiei, adoptând-o pe cea mai puţin obişnuită şi cea mai puţin concretă. Există, aşadar, trei identificări posibile, propuse de diferitele tradiţii eshatologice:

katechonul ar putea fi Imperiul Roman;

katechonul ar putea fi Nero, care este ţinut ascuns până la sfârşitul lumii; când se va întoarce pe pământ, el va avea exact vârsta pe care o avea în momentul dispariţiei sale;

katechonul ar fi un personaj colectiv, care adună în sine pe toţi cei nelegiuiţi şi necredincioşi din sânul Bisericii. Sfârşitul lumii va veni atunci când numărul lor va fi suficient de mare pentru a constitui o armată a Anticristului (20, 29, 3). Exegetul se arată favorabil acestei ultime interpretări, coroborând fragmentul paulin de la 2Tes. cu 2,18-19 de la In.: „Aşa cum înaintea sfârşitului, al acestui ceas pe care Ioan îl numeşte cel din urmă, vor ieşi din sânul Bisericii mulţi eretici — pe aceştia el îi numeşte anticrişti – tot astfel se vor arăta în ceasul

461 1, 12; 2, 2-3; 3, 7; 6, 2; 6, 13.

african, ne obligă să ne oprim un moment şi să prezentăm succint principalii protagonişti, etapele, precum şi însemnătatea teologică a acesteia.

Donatismul

Ca fenomen istoric, donatismul[462] apare în Africa, la puţin timp după „marea persecuţie" din 303 – 305. Ajunge la apogeu chiar în vremea în care Augustin devine preot, apoi episcop (în jurul anului 390), pentru a dispărea definitiv în secolul al VII-lea, după cucerirea arabă. În opinia lui Frend, donatismul îmbină ultraspiritualismul lui Tertulian şi puritismul lui Ciprian. De la Tertulian, teologia donatistă preia teoria potrivit căreia, între Biserică şi lume ar exista o opoziţie metafizică insurmontabilă[463], orice compromis cu aceasta din urmă reprezentând o abdicare de neiertat de la principiul creştin. Spre deosebire de Ciprian, donatiştii consideră Biserică un fel de *hortum conclusum et fontem signatum*[464] interzis celui mai mic dintre păcătoşi, iar autoritatea episcopului, personificarea perfecţiunii. Biserica cea adevărată este alcătuită exclusiv din desăvârşiţi, adică din oameni fără pată din punct de vedere moral şi spiritual. Păcătoşii sunt, aşadar, excluşi din această venerabilă şi imacuiată instituţie, din pricina condiţiei lor[465]. Idealul donatiştilor, ca al oricărei mişcări

---

462 J.-P. Brisson, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Severe ă l'invasion arabe, Paris, 1958; W.H.C. Frend, The Donatist Church, a movement of protest in Roman North Africa, Oxford, ed. a 2-a, 1971; idem, „Donatisme", în Dictionnaire encyclopedique du christianisme. Paris, 1990, t. I, pp. 716-724; R. Crespin, Ministere et saintete pastorale du clerge et solution de la crise donatiste dans la vie et doctrine de saint Augustin, Paris, 1971. Ipoteza sociologică a lui Frend, potrivit căreia „diferenţele religioase nu sunt altceva decât manifestarea delimitărilor sociale şi etnice din Africa romană", a fost dezbătută de P. Brown, „Religious dissent in the later Roman Empire, the case of North Africa", în History, 46, 1961, pp. 83-101. Cf, de asemenea, P. Brown, La vie de Saint Augustin, Paris, 2001, capitolul „Ubi ecclesia?".

463 „Biserica donatistă, scrie P. Brown, era o grupare defensivă, acaparată de ideea păstrării identităţii sale. Biserica, spunea un episcop donatist, este ca o arcă a lui Noe, căptuşită bine în interior pentru a nu lăsa să se piardă apele mântuitoare ale botezului, dar şi în exterior, pentru a nu lăsa să pătrundă apele murdare din afară." (P. Brown, La Vie de Saint Augustin, pp. 286-287)

464 Optat din Mileva, De schismate donatistarum I, 10, CSEL 26, ed. C. Ziwsa, 1893.

465 Peter Brown a evidenţiat foarte bine caracterul legalist al donatismului. In opinia savantului anglo-saxon, donatiştii „nu erau nişte puritani în sensul

elitiste din epocă, rămâne martiriul, iar duşmanul lor necruţător, puterea laică identificată, desigur, cu Imperiul Roman.

Biserica donatistă are la origine situaţia dramatică pe care persecuţia lui Diocleţian a creat-o în sânul comunităţilor creştine din Africa (303 – 305). În timpul acestei persecuţii, nu doar unul dintre episcopii nord-africani a acceptat să colaboreze cu autorităţile locale predând exemplare de Scripturi sau alte cărţi sfinte, precum şi diferite obiecte de cult (de aici şi numele de *traditores*, „dau pe mâna cuiva"). În 311, chiar după moartea episcopului catolic Mensurius, este ales, puţin precipitat, în scaunul episcopal al Cartaginei arhidiaconul Cecilian, care, în timpul persecuţiei nu schiţează niciun gest de încurajare şi de susţinere la adresa martirilor – motiv pentru care îşi distruge definitiv reputaţia. Mai mult chiar, se opune în repetate rânduri ajutorului pe care creştinii rămaşi în libertate l-ar fi putut oferi confraţilor întemniţaţi. El este depus de episcopul Secundus de Tigisis care numeşte în locul său pe Majorin, provocând prin aceasta nemulţumirea lui Constantin. În 10 noiembrie 316, acesta din urmă promulgă o lege aspră împotriva donatiştilor. Lui Majorin îi urmează în scaunul episcopal Donatus (cel care dă şi numele mişcării), iar acestuia Parmenian, sub păstorirea căruia Biserica donatistă atinge apogeul prosperităţii şi expansiunii sale. La scurt timp după moartea acestuia, izbucnesc conflictele. Prin edictul de Unitate din 405, donatiştii sunt declaraţi eretici, iar cultul lor este interzis. Vor continua să „reziste" încă multă vreme, mai ales în zonele rurale ale Africii. De obicei convertirile donatiştilor sunt formale, lipsite de o convingere profundă. După valul pseudoconvertirilor survenite în urma edictului de la Milan, Augustin se temea de ameninţarea unui al doilea val, mult mai dăunător, datorat edictului de Unitate. Aceşti pseudocatolici, din ce în ce mai numeroşi, ar fi putut perverti pe termen lung însuşi

---

anglo-saxon al cuvântului", ei îşi trăgeau forţa „dintr-o altă sursă: pentru ei era importantă curăţenia grupului în legătura lui cu Dumnezeu. Asemenea vechiului Israel, acest grup beneficia de o relaţie specială cu Dumnezeu" (La Vie de Saint Augustin, p. 283). Cu toate acestea, moralismul nu putea fi exclus din praxisul donatist. Dimpotrivă, considerăm că acest sentiment de „popor ales", de care vorbeşte Peter Brown, izvorăşte din sentimentul, primordial, al neprihănirii vieţii fiecărui membru al Bisericii martirilor.

sufletul Bisericii catolice[466]. Cucerirea Romei de Alaric (410) a redat speranţa Bisericii persecutate, ai cărei episcopi ies din nou la iveală. Odată cu conferinţa de la Cartagina (411), Biserica universală va avea câştig de cauză, iar adversarii săi vor fi supuşi la represalii şi mai puternice.

Două personalităţi ocupă primul loc în polemica antidonatistă: Augustin, redutabil în materie de teologie, şi Aurelius, episcopul catolic al Cartaginei, înzestrat cu un talent administrativ neobişnuit[467]. Confruntarea cu donatiştii îl determină pe Augustin să-şi elaboreze ecleziologia, să-şi precizeze învăţătura despre Taine şi să edifice o filosofie politică „permisivă", care admite ideea intervenţiei Statului în problemele Bisericii[468]. Din perspectiva temei noastre, putem afirma că îndelungata polemică antidonatistă îi oferă lui Augustin prilejul unui discurs anticristologic unic în istoria teologiei creştine.

Tractatus 3

Planul omiliei este următorul:

cap. 1 – 3: despre progresul spiritual; cap. 4 – 10: cine sunt anticriştii; cap. 11-12: despre puterea de discernământ; cap. 13: despre învăţătorul lăuntric.

Primele trei capitole constituie un comentariu alegoric la lin. 2, 18: *Pueri*, *nouissima hora est*. Prin aceste cuvinte clare, apostolul îşi îndeamnă destinatarii să-şi desăvârşească credinţa. În ce măsură o atare exortaţie este realistă? Augustin observă că, spre deosebire de dezvoltarea corporală, supusă unui anumit ritm al naturii, dezvoltarea spirituală depinde exclusiv de voinţa noastră. Natura se retrage, lăsând puterea liberului arbitru. Persoana creşte şi descreşte spiritual, în funcţie de voinţa sa orientată spre bine sau spre rău. *Quid est crescere*?

---

466 Despre riscul pseudoconvertirilor, cf. Serm. 10, 4; Enarr. In Psalm. 7, 9; Serm. 47, 10. Augustin va găsi o rezolvare problemei spinoase a falselor convertiri prin teoria sa asupra harului. în concepţia sa, harul lui Dumnezeu este atât de puternic încât reuşeşte să întoarcă chiar şi inimile celor aduşi cu forţa în Biserica universală. Cf. P. Brown, op. cit., p. 308.

467 Cf, de asemenea, S. Lancel, Ades de la Conference de Carthage en 411, Paris, 1972-75, SCh 194, 195, 224.

468 Atitudinea lui Augustin se schimbă de la o epocă la alta. Optimismul său din 404 se destramă puţin câte puţin, lăsând locul unui pesimism monoton şi deziluzionat, după 411. Intoleranţa sa faţă de donatişti atinge punctul maxim în tratatul Contra Gaudentium (421-422).

Proficere. *Quid est descrescere*? *Deficere*. Creştinul, asemenea unui nou-născut, este „hrănit la cei doi sâni ai Bisericii", Noul şi Vechiul Testament. Mai întâi, el se mulţumeşte să asimileze *lac omnium Sacramentorum temporaliter pro aeterna salute nostra gestorum*, adică tainele celei dintâi veniri a lui Cristos. „Laptele" este învăţătura lui Cristos, în chipul robului., Tirana solidă" (*cibus*), cea a lui Cristos-Logosul: *Lac nostru m Christum humilis est*; *cibus noster*, *idem ipse Christus aequalis Patri*. Dar ce înseamnă a mărturisi că Cristos este egalul Tatălui? înseamnă, consideră Augustin, „a-l atinge pe Cristos cu inima, duhovniceşte", adică în cel mai profund mod cu putinţă (*corde contingere Iesum spiritalier*). A-l cunoaşte real pe Cristos înseamnă *a trăi mistic experienţa lui*, *în adâncul cel mai de taină al sufletului*. Tema autenticităţii credinţei străbate întreaga omilie, ca un fir roşu, relevând sensul anticristologiei. În acest sens trebuie înţelese cuvintele adresate de Iisus Mariei Magdalena, după înviere: *Noii me tangere*, *nondum eram ascendi ad Patrem*. De ce Iisus, se întreabă Augustin, îi refuză Mariei Magdalena, întâiul martor al învierii sale, ceea ce îngăduie ucenicilor? Pare absurd. În realitate Mântuitorul face o trimitere indirectă la ideea unui atingeri spirituale: *Quare ergo se tangi noluit*, *nisi quia contactum illum spiritalem intelligi uoluit*? Dar ce înseamnă „atingere spirituală"? *Contactus spiritalis est de corde mundo*. *Iile adtingit de corde mundo Christum*, *qui cum intelligit Patri coaiequalem* (Atingerea spirituală este atingerea unei inimi curate şi numai cel care înţelege că Cristos este egalul Tatălui, se atinge de Cristos cu inima curată") (3, 2). Aşadar, a trăi experienţa mistică a lui Cristos înseamnă a mărturisi cu inima (*de corde*) divinitatea sa. Cel care nu atinge acest nivel de creştere spirituală şi rămâne „la nivelul cărnii" riscă să intre, mai devreme sau mai târziu, în comunitatea anticriştilor.

Cuvintele lui Ioan – aceştia *ex nobis exierunt* („au ieşit din mijlocul nostru"), primesc următoarea explicaţie: *omnes haeretici*, *omnes schismatici ex nobis exierunt*, *id est*, *ex Ecclesia exeunt*; *sed non exirent*, *şi ex nobis essent*. Anticriştii sunt recrutaţi dintre membrii Bisericii. Ei îşi spun creştini, dar, în adâncul sufletului ei, îl neagă pe Cristos. Câtă vreme rămân în interiorul Bisericii, nimeni nu-şi poate da seama că nu aparţin lui Cristos, dar o dată ieşiţi de aici, acest lucru devine evident (*manifestum est*).

Care sunt deci termenii în care se prezintă raţionamentul augustinian? Anticriştii sunt cei care neagă divinitatea lui Iisus; ei sunt

în afara Bisericii, dar provin *din* aceasta; adevăraţii creştini rămân în Biserică. Aici, anticristologia se întrepătrunde hotărâtor cu ecleziologia. Potrivit acestui raţionament, cei care sunt împotriva lui Cristos (*antihrişti*) nu pot rămâne în trupul său, adică în sânul Bisericii, trupul tainic al lui Cristos. Tot astfel, cei care sunt cu Cristos nu pot părăsi trupul său, adică Biserica. Augustin reia metafora trupului aplicând-o Bisericii. Un trup sănătos este un trup armonios: „Niciodată mădularele nu lucrează unele împotriva celorlalte. Integritatea trupului rezultă din conlucrarea tuturor mădularelor. Ce spune apostolul despre armonia mădularelor între ele? «Dacă unul suferă, toate suferă împreună cu el; dacă unul este lăudat, toate se bucură împreună cu el.» Aşadar, atunci când un mădular se bucură de cinste, celelalte se bucură deopotrivă, iar atunci când suferă, toate suferă: aceasta înseamnă că armonia mădularelor nu îngăduie anticrişti" (3, 4).

Cum se explică atunci prezenţa anticriştilor în Biserică? Dacă, potrivit principiului „armoniei părţilor" atât în bine, cât şi în rău, este de ajuns ca un singur membru să fie afectat pentru ca toţi ceilalţi să sufere împreună cu el, atunci un singur Anticrist este de ajuns pentru a dezbina întreaga Biserică. Această obiecţie nu este însă valabilă. Desfăşurând metafora sa, Augustin spune că anticriştii nu sunt părţi/mădulare ale trupului bisericesc, ci „umori maligne", străine de trup: *şic sunt in corpore Christi*, *quomodo humores Mali*. *Quomodo euomuntur*, *tune releuatur corpus*: *şic et Mali quando exeunt*, *tune Ecclesia releuatur* („Ei sunt în trupul lui Cristos asemenea unor umori maligne. Atunci când sunt îndepărtate, trupul este eliberat; tot astfel şi atunci când cei răi părăsesc Biserica, aceasta este eliberată") [3, 4], Aceste „umori" ies din trup aşa cum spune Ioan în epistolă, *dar nu fac parte din acesta*: *Non de carne mea paecisi sunt*, *sed pectus mihi premebant cum inessent* („Ele nu au fost tăiate din carnea mea; mă apăsau atunci când erau în mine") (*ibid*.).

Schismaticii care după un moment de rătăcire se întorc în sânul Bisericii nu pot fi numiţi „anticrişti"; faptul că s-au întors în trupul originar dovedeşte că nu l-au părăsit niciodată. Un mădular al trupului nu poate fi „extirpat" asemenea unei „umori maligne" (3, 4):

Qui non sunt antihrişti, non potest fieri ut remaneant foris. Sed de uoluntate sua quisque aut antihristus, aut în Christo est. Aut în membris sumus, aut în humoribus malis. Qui se in melius commutat, in

corpore membrum est: qui autem în maliţia permanit, humor malus est.

Este cu neputinţă ca cei ce nu sunt anticriști să stea în afară. Căci prin voinţă fiecare este fie împotriva lui Cristos, fie în Cristos. Fie suntem printre mădulare, fie suntem printre umorile rele. Cel care se schimbă făcându-se mai bun este mădular al trupului; cel care stăruie în rău este umoare rea.

Fără îndoială, fragmentul îi vizează pe donatiștii care făceau parte din auditoriu. Ei se află printre catolici, lasă să se înţeleagă Augustin, tocmai pentru că nu au părăsit niciodată cu adevărat Biserica şi nu au părăsit-o pentru că nu pot fi *naturaliter* anticriști.

Potrivit spuselor lui Ioan, trăsătura distinctivă a anticriștilor este minciuna, şi adaugă el: *omnes qui menţiuntur*, *nondum sunt ex Christo* (3, 6), revenind la ideea iniţială: *Quis est mendax*, *nisi is qui negat quod Jesus non est Christust* în acest punct se încheie discursul general, teoretic, şi începe „aplicaţia practică". S-a vorbit de anticriștii „ieşiţi dintre noi", de cei întorşi la catolicism; în fine, de negarea divinităţii lui Iisus. Descrierea generală făcută de Augustin îngăduie celor prezenţi să înţeleagă aluziile episcopului. Cu toate acestea, el se hotărăşte abia la jumătatea omiliei să atingă punctul nevralgic şi să-i atace, aşa cum vom vedea, nu doar pe donatiștii reali, ci şi pe „criptodonatiștii" din propria Biserică. Căci, dacă donatiștii sunt anticriști şi dacă în fiecare catolic se ascunde anticrist, este evident că în fiecare catolic se află „în stare latentă" un eventual donatist.

În ce măsură atunci anticriștii descrişi de Ioan pot fi identificaţi în schismatici? Singurul element incontestabil este ruptura lor de Biserică („ei au ieşit dintre noi"). Într-adevăr, catolicii şi donatiștii recunosc şi mărturisesc divinitatea lui Cristos, adică îl mărturisesc pe Iisus ca Cristos. În acest caz, se întreabă Augustin, donatiștii pot fi anticriști? Cu siguranţă, nu. O schimbare de strategie se impune. Argumentul convingător nu poate fi găsit aici (3, 7):

Şi ergo iile est Antihristus qui negat Jessum esse Christum, nec nos possunt iile dicere anticrhistos, nec nos illos; quia et nos confitemur et illi. Şi ergo nec illi nos dicunt, nec nos illos; ergo nec illi a nobis exierunt, nec nos ab ipsis. Şi ergo non a nobis exiuimus, în unitate sumus.

Dacă însă este anticrist acela care nu recunoaşte că Iisus este Cristos, nici ei nu pot spune despre noi că suntem eretici, nici noi

despre ei, de vreme ce cu toţii îl mărturisim pe Cristos. Dacă deci nici ei nu spun despre noi că suntem eretici, nici noi nu spunem aceasta despre ei, înseamnă că nici ei nu au ieşit dintre noi, nici noi dintre ei. Dacă deci nu am ieşit unii din mijlocul altora, suntem în unitate.

Iată-ne în plină aporie. Logica este contrazisă de situaţia reală: *şi în unitate sumus*, *quid faciunt în hac ciuitate duo altaria*? *quid faciunt diuisae domus*, *diuisa conjugia*? *quid facit communis lectus*, *et diuisus Christus*? („dacă suntem în unitate, pentru ce avem două altare în cetate? Pentru ce avem familii împărţite, soţi despărţiţi? Pentru ce un acelaşi pat, dar un Cristos despărţit?"). O a doua tentativă de incriminare a donatiştilor eşuează, şi ea, lamentabil. Augustin le impută provincialismul, mania puristă, legalismul închistat, dar, înainte de toate, caracterul sectar, în contradicţie cu caracterul universalist al Bisericii. Acest argument nu dovedeşte însă prea mult. Dimpotrivă, el nu este decât prelungirea unei mişcări în interiorul aceluiaşi cerc vicios. Augustin recunoaşte acest lucru, nu fără oarecare mulţumire, dat fiind că admiterea aporiei favorizează acceptarea propriei sale soluţii. *Şi ergo ex nobis exierunt*, *antihriști sunt*; şi *antihriști sunt*, *mendaces sunt*; *şi mendaces sunt*, *negant Jesum esse Christum*. *Iterum redimus ad difficultatem quaestionis* („Dacă deci ei au ieşit din mijlocul nostru, sunt anticriști; dacă sunt anticriști, sunt mincinoşi; dacă sunt mincinoşi, tăgăduiesc că Iisus este Cristos. Iată-ne din nou în punctul critic al problemei") (3, 8).

Până aici oratorul nu a făcut decât să creeze suspans. Brusc însă el exclamă, uşor teatral: *Quiescat paululum lingua*, *uitam interroga* („Să tacă limba, să vorbească viaţa!") (3, 8). Prin aceste cuvinte raţionamentul este deplasat într-un registru total diferit. Părăsind cadrul ecleziologic, anticristologia trece în registrul etic.

Augustin îşi începe noua misiune cu un faimos citat paulin (Tit 1, 16): *Confitentur eram se nosse Deum*, *factis autem negant*. Drept urmare soluţia trebuie căutată la nivelul experienţei vieţii, nu la nivelul discursului – procedeu opus celui origenist. În comentariul său la Matei, Origen punea faţă în faţă *orthopraxia* ereticilor cu *ortodoxia* credincioşilor. Augustin însă, porneşte de la o realitate istorică opusă celei la care se raporta Origen. Donatişti şi catolici, mărturisesc deopotrivă aceeaşi credinţă, se înscriu deci pe aceeaşi linie dogmatică. Inadvertenţa intervine la nivelul praxu-ului, adică la nivelul experienţei, al întrupării dogmelor în fapte adecvate: „Oricine îl neagă

pe Cristos prin faptele sale este Anticrist. […] Este mincinos înverşunat cel care cu gura mărturiseşte că Iisus este Cristos, dar nu şi cu faptele sale, mincinos căci faptele nu-i sunt pe măsura vorbelor" (3, 8).

O dată realizată trecerea de la ecleziologie la etică, Augustin este nevoit să-şi diversifice intenţiile. Donatiştii nu sunt singurii care îl neagă pe Cristos *la nivelul faptelor*, mulţi dintre catolici fac acelaşi lucru. Or, nu este cinstit să condamni la alţii greşelile de care tu însuţi eşti stăpânit. Biserica este plină de anticrişti care-şi aşteaptă vremea, nu este decât o chestiune de timp (3, 9):

Quotquot eram habet Ecclesia peijuros, fraudatores, maleficos, sortilegorum inquisitores, adulteros, ebriosos, foeneratores, mangones et omnia quae numerare non possumus contraria sunt doctrinae Christi, contraria sunt Uerbo Dei. Uerbum autem Dei Christus est; quidquid contrarium est Uerbo Dei, în Anticcristo est.

Toţi ai Bisericii care sunt sperjuri, înşelători, răufăcători, ghicitori, adulteri, beţivi, cămătari, neguţători şi alţii, nu putem să-i enumerăm pe toţi, sunt împotriva învăţăturii lui Cristos, împotriva Cuvântului lui Dumnezeu. Însă Cuvântul lui Dumnezeu este Cristos: tot ceea ce este împotriva Cuvântului lui Dumnezeu este al Anticristului.

Iisus este viaţă şi învăţătură, *praxis* şi *logos* în acelaşi timp. Anticriştii nu se opun numai *logosului*, ei nesocotesc deopotrivă *praxis*-ul, cu alte cuvinte, privează modelul evanghelic de una dintre dimensiunile sale fundamentale.

Capitolul 9 este o diatribă împotriva potenţialilor anticrişti ascunşi în sânul Bisericii, încheiată cu un tulburător îndemn: *Unusquisque considerans conscienţiam suam, şi mundi amator est mutetur*; *fiat amator Christi, ne sit Antihristus* („Fiecare să-şi cerceteze conştiinţa: de este prieten al lumii, să se schimbe, să se facă prieten al lui Cristos, să nu fie cumva Anticrist" [3, 10]). Seria argumentelor invocate de predicator cu scopul de a trezi sârguinţa practică a credincioşilor continuă până în capitolul 13. Încet, încet ne dăm seama că donatismul este pierdut din vedere sau, mai exact, devine un nume infamant, abstract şi atemporal care-i înglobează pe toţi cei ce-l „neagă pe Iisus", actuali sau potenţiali, din interiorul sau din afara Bisericii. Ultima problemă dezbătută de Augustin se referă la versetul 2, 27 din Iin. În care se spune că toţi cei „unşi" recunosc adevărul în virtutea tainei mirungerii (botezul). Este nevoie doar ca cineva să le deschidă ochii, să-i trezească. În acest caz, se întreabă cu surprindere

predicatorul, dacă noi toţi avem adevărul în noi, care mai este rostul omiliilor, catehezelor şi al exegezelor episcopilor? „Dacă ungerea vă învaţă toate câte trebuie să ştiţi, atunci munca noastră este zadarnică! Ce folos mai au atâtea cuvântări? Este de ajuns să lăsăm inimile în seama mirungerii, iar aceasta vă va călăuzi pe voi" (3, 13). Aşadar, Ioan se contrazice pe sine? El, marele apostol al lui Cristos, cum ar fi putut să scrie, să propovăduiască şi să nege în acelaşi timp sensul Scripturii şi al predicării? „Iată un mister asupra căruia trebuie să meditǎm". Un mister care îi permite lui Augustin să reia tema învăţătorului lăuntric, amplu expusă în *De magistro*. Cuvintele predicatorului, spune el, se mărginesc la *a atinge auzul ascultătorilor*. Ele nu au alt obiectiv decât acela – fundamental, de altfel – de a trezi râvna pentru mântuirea sufletului. Adevăratul învăţător, Iisus Cristos, este deja înăuntrul omului (*magister intus est*). „Învăţăturile externe sunt un ajutor, un îndemn la purtare de grijă. Amvonul celui care învaţă inimile este în cer". (*ibidem*)

Psihologizarea metafizicii creştine este, aşadar, una dintre revoluţiile teologice realizate de Augustin. „El a aşezat în noi înşine lupta creştină: inima noastră devine amfiteatrul luptei împotriva unor forţe interioare sufletului nostru; prinţul acestei lumi devine prinţul dorinţelor, al dorinţelor celor care iubesc lumea, asemănându-se astfel cu diavolii, având aceleaşi sentimente ca şi ei."[469] Tot astfel se întâmplă şi cu Anticrist care este transferat de Augustin din planul exterior al istoriei, în cel interior, al sufletului omenesc. Adversarul nu mai este un agent extern şi fizic al răului, ci o atitudine interioară, de ordin fundamental psihologic.

Comentariul la Apocalipsă al lui Tyconius, donatist moderat (mort către anul 390), a avut un rol important în constituirea acestei eshatologii non-apocaliptice a lui Augustin. Deşi comentariul nu s-a păstrat, unele dintre ideile sale au putut fi reconstituite. Tyconius propunea aici o interpretare ecleziologică şi psihologică a simbolurilor Apocalipsei, Anticristul de la sfârşitul veacurilor fiind un fel de sinteză hiperbolică a tuturor anticriştilor prezenţi în istoria Bisericii. În concepţia sa, orice creştin care acţionează împotriva fraţilor săi este un

---

[469] P. Brown, op. cit., p. 322; cf., de asemenea, A.-M. La Bonnardiere, „Le combat chretien", în Revue des etudes augustiniennes, 11, 1965, pp. 235-238.

veritabil anticrist[470]. El face de asemenea distincţie între „Biserica septentrională", a diavolului, şi o Biserică meridională, a lui Cristos, aceasta din urmă fiind, în opinia sa, *katechonul* de care vorbeşte 2 Tes. 2, 6. Mai exact, Anticristul ar fi Biserica septentrională, alcătuită din cei care, prin faptele lor, îl neagă pe Cristos, cea din care se va naşte Anticristul de la sfârşitul veacurilor.

Rezumat şi concluzie

Eshatologia augustiniană este profund eclezială, demitizată şi psihologizantă. Caracterul eclezial se referă la faptul că o bună parte a scenariului tradiţional trece, odată cu Augustin, în registrul ecleziologiei: realitatea eshatologică poate fi înţeleasă din activitatea de zi cu zi a membrilor Bisericii. O lectură atentă a „micilor apocalipse" cuprinse în evangheliile sinoptice, relevă tripla referenţialitate a discursului Mântuitorului. Sunt vizate simultan trei evenimente: distrugerea Templului şi cucerirea Ierusalimului de către Titus; sfârşitul lumii; venirea lui Iisus *per Ecclesiam*. Această parusie eclezială, permanentă, modifică radical datele moştenite din tradiţia anterioară. Potrivit terminologiei propuse de Thomas Kuhn[471], „noua paradigmă" eshatologică nu mai distinge între „deja realizat" şi „nu încă". Cei doi termeni se includ reciproc. După înălţarea lui Iisus, Biserica nu ar putea exista decât ca realitate profund eshatologică; în acelaşi timp, eshatologia nu are sens decât în varianta instituţionalizată a Bisericii.

Nu poate fi avansată niciodată exactă pentru sfârşitul lumii. Augustin respinge interpretarea tradiţională şi mitologizantă a celor „şapte săptămâni" din Cartea lui Daniel (9, 24 – 27), optând pentru una alegorică. De asemenea, el atribuie cea mai mare parte a profeţiilor lui Daniel (cu excepţia profeţiei despre cele patru fiare) primei veniri a lui Cristos, interpretând semnele celei de-a doua, în principal, în lumina datelor noutestamentare. Ca şi Origen, episcopul Hipponei demitizează scenariul printr-o exegeză alegorică sistematică. *Millenium*-ul trebuie înţeles nu ca o perioadă de „o mie" de ani, ci ca întreaga perioadă a *eshatonului*, văzut, la rândul său, ca totalitatea timpului scurs între înălţare şi a doua venire. Prima înviere este cea a sufletelor şi are loc în

---

470 W.S. Babcock, Tyconius-, The BookofRules, Atlanta, 1989, pp. 111-115.

471 Thomas S. Kuhn, La Structure des revolutions scientifiques, trad. a ediţiei a doua americane de L. Meyer, Paris, 1982.

momentul botezului; a doua se referă exclusiv la trup şi va avea loc la Judecata de Apoi. Această concepţie se află la baza unor modificări fundamentale în registrul teologic. Dacă Biserica trăieşte deja în *millenium*, cum se explică atunci existenţa păcatului? Potrivit Apocalipsei, instaurarea *millenium-ului* coincide cu înlănţuirea diavolului. Augustin se vede nevoit să reinterpreteze în manieră proprie datele apocaliptice. El consideră că diavolul rămâne ascuns în timpul *millenium*-ului în „adâncul" sufletelor păcătoase, şi nu în vreun loc mitic.

Cea de-a treia caracteristică, psihologizarea, apare ca o consecinţă firească a demitizării. Individul îşi asumă existenţial datele scenariului tradiţional, actualizând, la nivelul conştiinţei, vechile mituri, al căror conţinut semantic rămâne intact. Odată cu Augustin, anticristologia devine practic o cufundare a individului în adâncul propriului său inconştient, o psihanaliză *avant la lettre*, o introspecţie soteriologică, un exerciţiu spiritual, o mistagogie christică. Toţi credincioşii pot să devină anticrişti – formând marea armată a Anticristului – în măsura în care faptele lor negative contrazic flagrant învăţătura Mântuitorului. Din această perspectivă, noţiunea de „schismă" suferă o extindere semantică semnificativă. „Schismatic" (sinonim cu anticrist) este considerat orice creştin, catolic sau nu, a cărui viaţă este în dezacord cu dogma, care nu a descoperit încă sensul iubirii lui Dumnezeu (*caritas*). Schisma exterioară nu este decât efectul secundar al celei originare, petrecute înăuntrul nostru. Am putea spune că odată cu Augustin angoasa generată de prezenţa acestui Anticrist „portabil", interiorizat, devine consubstanţială sufletului occidental.

Capitolul X

Manualul de anticristologie al lui Theodoret al Cyrului

Introducere în *Bibliotheca*, cod. 203, patriarhul Fotie îl prezintă pe Theodoret (393 – 466) în felul următor: „Am citit din fericitul Theodoret, episcop al Cyrului, un *Comentariu la Daniel*. Acest iscusit scriitor îi întrece cu mult, în înţelegerea şi tâlcuirea scrierilor profetice, nu numai pe Hipolit, ci pe mulţi alţi autori. […] într-un cuvânt, el se numără printre cei mai buni exegeţi şi nu este uşor să găsim pe cineva care să tâlcuiască mai bine ca el. Se poate ca şi alţii să vorbească într-o limbă limpede şi să descopere sensul a ceea ce este cercetat, dar să se exprime cu atâta concizie, să nu se piardă în digresiuni sau în

demonstraţii de măiestrie care îndepărtează de la subiect, fără însă a fi inutile, de aceasta numai remarcabilul Theodoret s-a îngrijit mai mult ca oricine, nu doar în prezentul tratat, ci aproape în toate scrierile – foarte numeroase – în care se străduieşte să lămurească sensul Sfintelor Scripturi”[472].

Într-adevăr, „episcopul exeget”, potrivit expresiei lui Jean-Noël Guinot[473], a consacrat o bună parte a vieţii sale comentariului unei părţi importante din Vechiul Testament, precum şi a tuturor epistolelor sfântului Pavel[474]. Acest demers a fost pregătit prin vaste şi aprofundate lecturi în timpul şederii sau (413 – 423) la mănăstirea Nikertai, în apropiere de Apameea, în Siria. Aici l-a cunoscut pe episcopul Polihroniu, fratele lui Theodor de Mopsuestia, şi acesta experimentat în interpretarea Scripturii, şi s-a familiarizat cu diferitele tradiţii exegetice cercetând scrierile lui Hipolit şi ale lui Origen, dar mai ales scrierile lui Theodor de Mopsuestia şi ale sfântului Ioan Gură de Aur, cele două figuri de seamă ale „şcolii antiohiene”. În 423, a fost „smuls” din comunitatea sa şi numit – împotriva voinţei sale, după cum el însuşi mărturiseşte[475] – episcop al micului oraş Cyr, în apropiere de Antiohia, unde îşi va petrece tot restul vieţii.

Activitatea exegetică a lui Theodoret cunoaşte o dezvoltare cu totul deosebită după sinodul din Efes (431), soldat, pe teren dogmatic, cu victoria lui Chiril al Alexandriei şi condamnarea tezelor nestoriene. Deşi se află de partea învinşilor, Theodoret nu abandonează lupta, ci se hotărăşte să o continue cu alte mijloace decât cele ale polemicii filosofice (în care, adesea, dictează prejudecăţile) aplecându-se astfel asupra Sfintelor Scripturi, pe care le consideră unicul izvor al

---

472 Trad. fr. R. Henry, Paris, 1962, pp. 102-103; apud J.-N. Guinot, L'Exegese de Theodoret de Cyr, p. 29 (vezi nota următoare).

473 „Un evcquc exegete: Theodoret de Cyr", în Le monde ancien et la Bible, sub îndrumarea lui C. Mondesert, Paris, 1984. De acelaşi autor, L 'Exegese de Theodoret de Cyr, Paris, 1995; capitolul despre Theodoret redactat de C. Moreschini şi E. Norelli, Storia della letteratura..., voi. II, t. II, pp. 231-246 [trad. rom. ed. cit., Polirom, 2004]; G. Bardy, „Theodoret", în Dictionnaire de theologie catholique, voi. 15, 1945, pp. 299-325. Nu există o monografie recentă despre Theodoret. Ultima datează din 1890: N.N. Glubokowskij, Theodoret. Sa vie et ses ceuvres, 2 voi., Moscova (în rusă).

474 A comentat toate cărţile Profeţilor, Psalmii şi Cântarea Cântărilor. S-au păstrat de asemenea de la el întrebări la Octateuh, Regi şi Paralipomena.

475 Epistola 81 (SC 98, p 196).

adevărului. Nu este deci o întâmplare faptul că primele sale comentarii*, în Canticum* şi *în Danielem*, datează din anul 433, doi ani după sinodul din Efes şi chiar anul proclamării edictului de Unitate, redactat în parte de Theodoret**476**. Dincolo de raţiuni de prietenie sau pastorale, la originea programului hermeneutic al episcopului Cyrului se află un alt motiv, mult mai profund, pe care J.-N. Guinot îl rezumă în aceşti termeni: „Aşa cum lectura Bibliei poate să ofere baza teologiei trinitare şi cristologiei definite la sinodul de la Niceea, tot astfel ea arată şi realitatea diofizismului antiohian. Iată de ce Theodoret are mare grijă să noteze în comentariile sale ceea ce se referă la natura umană şi ceea ce revine naturii divine: neamestecarea naturilor este astfel fără încetare amintită şi pare înscrisă în chiar în litera textului. […] Fără polemică şi fără patimă, ci cu o aplicare metodică, Theodoret se dovedeşte încă o dată, prin comentariile sale exegetice, apărătorul tezelor antiohiene în materie de cristologie”**477**.

Dacă este adevărat că în spatele acestui mare proiect se ascunde ca motiv principal justificarea cristologiei antiohiene, nu este mai puţin adevărat că acesta nu este singurul. De cele mai multe ori, Theodoret îşi expune intenţiile, mai bine zis „ideologia”, în prefeţele care însoţesc întotdeauna operele sale.

Dar mai întâi, să prezentăm pe scurt motivele pentru care am ales să vorbim despre mitul Anticristului la Theodoret, traducând principalele texte în care figurează acesta. În primul rând, aşa cum am amintit mai devreme, episcopul

Cyrului realizează o sinteză de mari proporţii, unică în felul său,

---

476 Theodoret a fost implicat in controversele cristologice care au opus multă vreme Bisericile Alexandriei si Antiohici. In timp ce Chirii redacta Anatemele împotriva condiscipolului său, Ncstorie, care nu recunoştea Fecioarei însuşirea de „maică a lui Dumnezeu", Theodoret îl apără, acuzându-l pe Chirii de apolinarism (în Cristos, natura umană este absorbită de cea divină). La sinodul de la Efes, alexandrinii se impun cu forţa şi au câştig de cauză. Nestorie este condamnat, iar împăratul Theodosic al II-lca cere depunerea sa. Doi ani mai târziu (433), Theodoret redactează un „Act de conciliere", dar nu îl semnează, pentru a nu subscrie implicit la condamnarea prietenului său, Nestorie. Cristologia lui poartă numele de diofizism, întrucât separă cele două firi, umană si divină, în Cristos. Adversarii săi l-au acuzat sistematic, dar pe nedrept, de a fi distins două „persoane" în Cristos (altfel spus, de a fi propovăduit credinţa în „doi Fii").

477 „Un eveque exegete", op. cit., p. 359.

ce recapitulează toate curentele patristicii de până atunci. Spiritul de sinteză, caracteristic lui Theodoret, este întâlnit de asemenea în fragmentele anticristologice. El nu inventează nimic sau aproape nimic, ci ordonează – operaţiune extrem de importantă – o materie variată şi neclară deopotrivă, cum este cea de care ne-am ocupat până aici[478]. Tocmai datorită clarităţii sale, a iscusinţei şi a preferinţei pentru sistem, va fi preţuit atât de mult de posteritatea bizantină. În ochii cititorilor săi, Theodoret este cel care realizează rezumatul perfect a trei secole de gândire şi exegeză creştine. Pare că o întreagă epocă se încheie odată cu el, şi o alta se deschide. Orientat însă permanent spre trecut, fermecat de o tradiţie pe care o venerează, nu mai are timp să privească înainte, pentru a deschide noi căi, pentru a descoperi noi orizonturi. Măreţia sa este cea a unui secerător de geniu; limitele sale, cele ale unui tradiţionalist fără o amplă perspectivă. Textele consacrate Anticristului sunt edificatoare. Prin însuşi caracterul demersului său, el ne oferă cel mai bun rezumat al cercetării pe care aproape am încheiat-o.

În al doilea rând, Theodoret practică o metodă exegetică mixtă, reuşind să împace, pentru prima dată în istoria creştinismului vechi, principiile hermeneuticii şcolii alexandrine cu cele ale şcolii antiohiene. Aceasta înseamnă că tipul său de interpretare evită atât alegorismul prolix şi excesiv, cât şi literalismul brut şi arid. Discursul său anticristologic, deşi marcat, după cum vom vedea, de anumite prejudecăţi ideologice (antiiudaism, antipăgânism, antieretic), face dovada unei reale temperări în comparaţie cu alte discursuri, anterioare sau contemporane (ca de pildă, al lui Hipolit sau al Sfântului Ioan Gură de Aur). El nu este deci un simplu epigon al unei tradiţii uriaşe pe cale de dispariţie, ci face parte cu drepturi depline din această mare tradiţie, aducându-i anumite corecturi.

În fine, sinteza anticristologică a lui Theodoret ne poate lămuri asupra uneia dintre etapele „evoluţiei" mitului Anticristului în creştinismul vechi. Într-adevăr, pentru episcopul Cyrului, mitul îşi are sensul teologic şi ideologic în contextul mai larg în care este inserat şi

---

478 Nu este vorba, în cazul lui Theodoret, de o sinteză a tuturor „metamorfozelor' Anticristului despre care am vorbit în capitolele precedente, ci mai degrabă de un fel de manxiaX/digest de anticristologie constituit pe baza principalelor texte scripturistice şi a anumitor date ale tradiţiei.

utilizat. Fie că este vorba de *Comentariul la Daniel*, de *Comentariul la Epistolele sfântului Pavel* sau de tratatul polemic *Haereticarum fabularum compendium*, mitul face corp comun cu materia fiecăreia dintre aceste opere. Adevărata sa semnificaţie nu ar putea fi înţeleasă în afara contextului.

Cele trei contexte

1. Cartea lui Daniel este prima dintre cărţile Profeţilor care se bucură de un comentariu complet din partea lui Theodoret, către 433. Mai multe scrieri referitoare la acelaşi subiect se află la îndemâna exegetului pentru redactarea comentariului în care sunt urmate, în linii mari, interpretările lui Irineu (privind succesiunea celor patru imperii), Hipolit şi Ieronim şi este condamnată cea a lui Theodor de Mopsuestia, considerată mult prea iudaizantă[479]. Comentariul cărţii acestui profet, „rău-înţeles" de rabini, în opinia lui Theodoret, este realizat în chiar contextul polemicii antiiudaice şi deci antiiudaizante. În canonul iudaic, Cartea lui Daniel este integrată grupului Hagiografe (*Ketubiim*) şi nu celui al Profeţiilor (*Nebiim*), aşa cum este pentru creştini. Două motive principale pun în mişcare proiectul lui Theodoret: demonstrarea faptului că „fericitul Daniel" este pe deplin îndreptăţit să se numere printre marii profeţi ai Vechiului Testament şi desprinderea sensului deopotrivă cristologic şi eshatologic pe care aceste profeţii îl conţin.

În opinia lui Theodoret, iudeii ar fi respins Cartea lui Daniel din canonul Profeţilor tocmai pentru că vorbea de venirea lui Cristos, de judecata şi de pedeapsa iudeilor înşişi, ca unii care nu au crezut în caracterul mesianic al lui Iisus. Miza proiectului său este foarte clar descrisă în „Prefaţa" comentariului: „Nebunia şi îndrăzneala iudeilor ne silesc să-i lăsăm deoparte, pentru moment, pe ceilalţi profeţi, să arătăm aşa cum sunt şi să lămurim prezicerile lui Daniel. Căci îndrăzneala lor a crescut într-atât, încât îl exclud din rândul profeţilor şi îl privează chiar de numele care i se cuvine, iar această îndrăzneală nu este străină de scopul lor. Daniel a profeţit cu mult mai clar decât ceilalţi profeţi venirea Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Cristos; el nu s-a mărginit să vestească cele ce se vor întâmpla, ci a indicat

---

[479] Cf. consideraţiile lui J.-N. Guinot, în L'Exegese de Theodoret de Cyr, mai ales pp. 713-722, în care autorul se ocupă de sursele posibile ale Comentariului la Daniel.

dinainte şi data lor, a stabilit numărul anilor care se vor scurge până la venirea lui Cristos şi a enumerat cu claritate toate nenorocirile care se vor abate asupra iudeilor, din pricina refuzului lor de a crede. Şi atunci, firește, urându-l pe Dumnezeu şi fiind duşmani ai adevărului, ei pretind cu neruşinare că nu este profet cel care a prorocit acestea şi atâtea altele, crezând că propria lor declaraţie este de-ajuns ca să le confirme minciuna"[480]. Toate pasajele legate de mitul Anticristului trebuie citite din perspectivă antiiudaică.

Laitmotivul succesiunii celor patru imperii pare să îl intereseze cel mai mult pe exegetul nostru. Ca şi pentru Irineu şi Hipolit, apariţia Anticristului nu va fi, pentru Theodoret, decât ultimul din cele cinci acte ale tragediei istoriei omenirii. Primele trei (dominaţia caldeenilor, a perşilor şi a macedonenilor) au avut loc deja; mai rămân două: dispariţia Imperiului Roman şi domnia efemeră, dar cumplită, a Anticristului iudeu. Este vorba de schema tradiţională pe care am întâlnit-o la autorii precedenţi. Prin ce anume se deosebeşte Theodoret? Prin înverşunarea sa polemică împotriva iudeilor/creştinilor iudaizanţi şi prin gustul său pentru meditaţia ascetică.

Anticristul va fi iudeu şi recunoscut drept Cristos/Mesia de către iudei. El va apărea după destrămarea Imperiului Roman, simbolizat, în profeţia lui Daniel, prin „cornul cel mic", crescut între „celelalte zece coarne de dinaintea lui". Am spus că unul dintre punctele inedite ale comentariului lui Theodoret constă în polemica sa împotriva interpretării iudaizanţilor. Există o tradiţie potrivit căreia cea de-a patra fiară de care vorbeşte Daniel ar închipui nu Imperiul Roman, ci Imperiul Macedonean, „cornul cel mic" desemnându-l pe regele Antiochos al IV-lea Epiphanes, şi nu pe Anticristul de la sfârşitul lumii. Această interpretare a fost întâlnită de Theodoret în comentariile lui Theodor de Mopsuestia, cunoscut prin istorismul său uneori radical. Deşi format la şcoala exegetică a antiohienilor, Theodoret nu ezită niciun moment să îşi corecteze maeştri în anumite puncte pe care le consideră eronate:

Eu unul, lăsând deoparte pentru moment, acuzarea iudeilor, mă minunez foarte că unii dascăli ai credinţei au numit a patra fiară

---

480 Trad. J.-N. Guinot, op. cit., p. 275.

regatul Macedoniei. Ar fi trebuit să ia seama că cea de-a treia fiară avea patru capete, ceea ce trimite fără echivoc la împărţirea imperiului în patru, după moartea lui Alexandru; apoi, ar fi trebuit de asemenea să vadă că cea de-a patra fiară avea zece coarne în acelaşi timp, iar cornul cel mic scotea din rădăcină [alte] trei [coarne] din faţa lui. Or, sunt patru regi şi nu zece cei care au moştenit imperiul lui Alexandru. În fine – las deoparte restul, pentru a ajunge la finalul demonstraţiei mele – ar fi trebuit să ţină seama de faptul că după dispariţia celei de-a patra fiare, [profetul] spune că împărăţia va fi dată sfinţilor. Iată de ce „tribunalul se va aşeza". Or, sfinţii Celui Preaînalt nu au primit domnia după Antiochos Epiphanes. Fericiţii Macabei au avut o anumită putere, dar nu pentru prea multă vreme. Iuda a fost conducătorul armatelor timp de trei ani, Ionatan, timp de nouăsprezece, iar Simon, timp de opt ani. Cât despre ceilalţi – nu doresc să-i enumăr pentru a nu lungi prea mult cuvântul meu – au deţinut puterea puţină vreme, fie din pricină că au murit de moarte naturală, fie din pricină că au fost lipsiţi de această putere în diferite împrejurări. Pe de altă parte, aceştia nu au fost cu toţii sfinţi. Unii dintre ei au fost răi, aşa încât nu îi putem considera pe toţi sfinţi. Mai apoi, Irod i-a nimicit şi s-a proclamat rege al întregii Iudei. Cum ar fi deci adevărate cuvintele îngerului, atunci când acesta spune că după nimicirea cornului „regatul, şi stăpânirea, şi mărirea regilor de sub ceruri vor fi date poporului sfinţilor Celui Preaînalt? Împărăţia lui este împărăţie veşnică"? Nimic din toate acestea nu se potriveşte Macabeilor. Căci lor nu li s-a încredinţat nicio împărăţie, ei erau luptători care au adunat victorii şi care s-au stins curând. Nu rămâne, aşadar, decât o soluţie: a patra fiară este Imperiul Roman (cartea 7).

Amplul pasaj pe care tocmai l-am citat oferă o idee asupra a ceea ce savanţii moderni numesc nivelul „istoric" al exegezei lui Theodoret**481**: profeţia este decodată pornind de la anumite date ale

---

481 într-adevăr, exegeza lui Theodoret presupune trei niveluri: literal, metaforic şi tipologic. Sensul istoric aparţine primului nivel. Contrar principiului hermeneutic al lui Origen, de pildă, pentru care orice pasaj din Scriptură presupune în mod obligatoriu un sens alegoric (metaforic), sensul literal fiind superfluu, Theodoret consideră că trebuie luat în consideraţie mai întâi sensul literal (aşadar, el există întotdeauna) şi, pornind de la acesta, se poate ajunge mai departe către sensul metaforic. Acceptând practica alegoriei, într-o doză rezonabilă, şi fără a pierde vreo

istoriei, capabile, în acelaşi timp, să confirme validitatea sa[482]. *Comentariul la Daniel* oferă, de asemenea, foarte frumoase exemple pentru nivelul „metaforic" sau anagogic. Acelaşi simbol al celor „patru fiare" de la Dan. 7, reprezentând, la primul nivel de interpretare, cele patru imperii puternice care au dominat lumea rând pe rând, simbolizează, la nivel anagogic, de această dată, vanitatea tuturor lucrurilor, caracterul derizoriu şi perisabil al oricărei acţiuni omeneşti: „Prin statuia pe care o vede în vis Nabucodonosor, [profetul] ne arată vanitatea lucrurilor prezente şi lipsa lor de consistenţă. Nimic nu este trainic, nimic nu rămâne, totul este trecător, totul se degradează şi ajunge la un sfârşit. Prin mare [ca simbol], Daniel ne vorbeşte despre valurile acestei vieţi" (cartea 7; *PG* 81, 1413).

Metaforic, figura Anticristului încarnează deci această lege a „vanităţii" care conduce lumea. Domnia sa, deşi îngrozitoare, va fi de foarte scurtă durată, iar ultimul rege pământesc, culmea nelegiuirii, va avea aceeaşi soartă ca predecesorii săi mai vrednici de stimă. Prin mitul Anticristului, Theodoret sugerează opoziţia fundamentală existentă între cele două niveluri ale realităţii, cel al istoriei omeneşti şi cel al veşniciei dumnezeieşti. Această idee a fost întâlnită deja la Hipolit, dar aici ea este lipsită de orice conotaţie radicală. Hipolit găsea în această viziune metafizică un fel de refugiu ultim în faţa „terorii istoriei", în timp ce, la Theodoret, este vorba pur şi simplu de reluarea unui *topos* al literaturii ascetice (*uanitas uanitatum*) şi de transpunerea sa în registrul eshatologic[483].

---

clipă din vedere primul sens, literal (kata lexin), episcopul Cyrului realizează un echilibru perfect între „tendinţele extreme ale exegezei antiohiene şi alexandrine" (J.-N. Guinot, „Un eveque exegete...", p. 336). Cf, de asemenea, L'Exegese de Theodoret de Cyr, pp. 281-320.

[482] Este un topos al apologeticii creştine antiiudaice. Generaţiile prezente deţin dovezi istorice care confirmă validitatea profeţiilor. Vezi, printre multe alte scrieri, tratatul De Christo et Antichristo al lui Hipolit şi Epistola 199 di lui Augustin. Referitor la aceasta, Theodoret notează în Comentariul la Daniei. „Aceste lucruri [legate de venirea Anticristului] au fost spuse odinioară în chip ascuns; noi însă le aflăm din experienţă. Avem sub ochii noştri împlinirea celor vestite: strângerea dărilor, cumplita sărăcie a maselor şi toate celelalte, lucruri care ni se întâmplă în fiecare zi. Noi vedem toate acestea" (cartea 7, PG 81, 1429C).

[483] Iată un alt exemplu de interpretare anagogică despre a patra fiară: „Se cuvine să precizăm că nu fiara în întregime a fost dată focului, ci numai «trupul său», într-adevăr, de vreme ce «fiara» simbolizează întregul imperiu, în care există, pe de o

2. Cel de-al doilea text în care Theodoret vorbeşte de mitul Anticristului este comentariul consacrat *Epistolei a doua către Tesaloniceni*, redactat, probabil, între 435 şi 437, aşadar, ulterior lui în *Danielem*, la care face trimitere în câteva rânduri[484]. El nu are altă intenţie decât aceea de a arăta „profunzimea epistolelor apostolului", ideologia fiind lăsată deoparte, într-o mai mare sau mai mică măsură. În ceea ce priveşte subiectul nostru, un singur lucru ne reţine atenţia: interpretarea unică propusă pentru *katechon*. Într-adevăr, departe de a se ralia teoriilor care circulau în epocă, episcopul Cyrului construieşte una cu totul inedită, care trădează uşor textul paulin. Iată care este aceasta: „Unii[485] au înţeles cuvântul «ceea ce opreşte» (kectexov) ca referindu-se la Imperiul Roman; alţii, la harul Duhului[486]. Căci, se spune, atât timp cât harul Duhului îl opreşte, el nu poate veni. Dar este cu neputinţă ca harul Duhului să înceteze cu totul a mai lucra. Într-adevăr, cum ar fi posibil ca uneltirile aceluia să fie dejucate, dacă ar lipsi ajutorul Duhului? Pe de altă parte, niciun alt imperiu nu va urma celui Roman. [...] Eu însă cred că dumnezeiescul apostol nu se referă la niciuna dintre cele două realităţi care au fost propuse şi consider adevărat ceea ce a fost spus de alţii: Dumnezeul universului a hotărât ca el să se arate la sfârşitul vremurilor. Aşadar, termenul rânduit de Dumnezeu îl împiedică să se arate încă de pe acum[487]. Dar cred că versetul are şi un alt sens. Într-adevăr, dumnezeiescul apostol cunoaşte cuvintele Domnului, care învaţă că trebuie să se vestească Evanghelia la toate neamurile şi atunci va veni sfârşitul. Dar, văzând puterea pe care încă o avea cultul idolilor, el a spus, respectând învăţătura Domnului, că va fi nimicită întâi de toate

---

parte, cei care trăiesc în credinţă, şi, pe de alta, cei care săvârşesc răul – cei «duhovniceşti» şi cei «trupeşti», după cum îi numeşte Scriptura de obicei,- iată de ce, în acelaşi fel, [profetul] a spus că nu fiara a fost dată focului, ci numai trupul fiarei, adică cei opaci şi cei trupeşti, cei care nu duc o viaţă duhovnicească" (Corn. Dan., cartea 7, PG 81, 1424CD).

484 PG 82, 664C-665A; Guinot, op. cit. p. 661.

485 în opinia lui J.-N. Guinot, ar fi vorba, mai întâi dc Ioan Hrisostom, chiar dacă nu sunt excluse alte personaje; Thcodor dc Mopsuestia, în primul rând. Cf. L'Exegese de Theodoret de Cyr, pp. 661.

486 Severian de Gabala, probabil.

487 Theodoret va adopta, într-o primă fază, soluţia propusă de Theodor de Mopsuestia.

puterea superstiţiei şi propovăduirea mântuitoare va străluci pretutindeni, şi apoi se va arăta duşmanul adevărului". Potrivit acestei interpretări, nu Anticristul este cel „oprit" de *katechon*, ci omul însuşi. Şi de cine este el oprit? De „puterea superstiţiei", adică de idolatria încă neînlăturată de pe faţa pământului. Propunând această soluţie, Theodoret dă dovadă de originalitate, dar falsifică sensul textului de la 2 Tes., care spune: „Şi acum ştiţi ce-l opreşte, ca să nu se arate decât la vremea lui" (v. 6). Apostolul vorbeşte de omul nelegiuirii, Theodoret, de idolatrie, schimbând printr-o distorsiune aproape imperceptibilă semnificaţia fragmentului.

3. În fine, al treilea loc în care episcopul Cyrului vorbeşte despre Anticrist nu este un comentariu, ci un text polemic şi dogmatic în acelaşi timp. Este vorba despre *Haereticarum fabularum compendium**, un tratat impresionant, pe care îl redactează către sfârşitul vieţii sale (cca. 453) – la cererea comes-ului Sporacius, delegat imperial la sinodul de la Calcedon (451) – împotriva tuturor curentelor eretice de la Simon Magul până la Nestorie**488**. Sporacius, prieten al lui Theodoret, dorea să cunoască cele două păreri implicate în controversa cristologică, cele două poziţii care opuneau de ani de zile Antiohia şi Alexandria. Potrivit lui Cope, Theodoret ar fi redactat însă un fel de apologie *pro domo*, încercând să scape o dată pentru totdeauna de eticheta de „eretic" sau cel puţin de „ortodox suspect" care i se aplică**489**. Tratatul, o veritabilă *summa* de ereziologie şi de dogmatică**490**, cuprinde cinci părţi, din care primele patru prezintă un inventar cvasicomplet al doctrinelor eretice, în timp ce ultima, cea mai dezvoltată dintre toate, prezintă o expunere sistematică a doctrinei

---

488 Graţie lui V. Nemoianu de la Catholic University, Washington, căruia ţin să-i mulţumesc din toată inima, am putut consulta teza lui G.M. Cope, An Analysis of the Heresiological Method of Theodoret of Cyrus in the Haereticarum Fabularum Compendium, Washington, D.C., 1990. Teza cuprinde o introducere (pp. 1-68), o traducere completă a tratatului lui Theodoret (pp. 74-353), precum şi o bibliografie (pp. 400-412). Traducerea este însoţită de note sintetice.

489 Ibidem, pp. 40-53.

490 P. Canivet spune: ‚Jiaereticarum fabularum compendium este construit pe baza unei selecţii de texte prealabil sistematizate" (Histoire d'une entreprise apologetique au V siecle, Paris, 1957, p. 313). într-adevăr, aici ca şi în alte locuri, Theodoret nu aduce inovaţii „revoluţionare", ci se mulţumeşte să sistematizeze în cel mai coerent mod datele primite de la predecesorii săi.

ortodoxe: Treimea (1 – 3); creaţie, angelologie, antropologie (4, 9); providenţă (10); cristologie (ll-15); bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu (16); unitatea celor două Testamente (17); botez (18); eshatologie (19 – 23); etică (24 – 29). Este vorba, aşadar, de un veritabil „manual de dogmatică", menit să ofere o idee cât se poate de clară asupra tuturor aspectelor doctrinei creştine, în spiritul tradiţiei ortodoxe[491]. Capitolul referitor la Anticrist este ultimul (23) din secţiunea eshatologică. Theodoret reia aici ceea ce spusese deja în cele două comentarii anterioare, organizându-şi materia astfel încât destinatarul său (*comes*-ul Sporacius) să poată dispune, în numai câteva pagini, de un „ghid al sfârşitului lumii" diortosit. Nu ne vom opri asupra conţinutului acestui capitol, pe care îl traducem integral în cele ce urmează. Remarcăm doar, cu titlu anecdotic, că Theodoret întocmeşte aici cea mai completă listă a apelativelor Anticristului din întreaga Antichitate. Tiranul eshatologic apare rând pe rând ca: o t<I) v dvOpâmcov odâa Twp, o dvTÂO – coi; baiţiO) v, o Tfje; Oevae; Tipoar Yopâae; A.ţ] ottie; nap. nbv Ttpoe; Saâţicov, aceasta bineînţeles alături de denumirile tradiţionale, întâlnite la Pavel sau în Cartea lui Daniel.

Dosarul textelor anticristologice al lui Theodoret, a cărui traducere o propunem, cuprinde fragmente din cartea a şaptea a *Comentariului la Cartea lui Daniel* (*PG* 81, coli. 1417D-1437B); capitolul din *Comentariul la epistolele lui Pavel* consacrat *Epistolei a doua către Tesaloniceni* (*PG* 82, coli. 661C-668B) şi sinteza din *Haereticarum fabularum compendium* (cap. 29) (*PG* 83, coli. 525B-532B).

În Danielis VII (*PG* 81, 1417D-1437B)

Apoi, spune textul, am privit în vedenia mea de noapte şi iată o a patra fiară înspăimântătoare şi nespus de înfricoşătoare; avea dinţi mari de fier şi gheare de aramă; mânca şi sfâşia, iar resturile le călca în picioare; ea se deosebea cu mult de toate celelalte fiare de mai înainte" (Dan. 7, 7). El numeşte „a patra fiară" Imperiul Roman, dar nu o îi atribuie un nume clar, întrucât cetatea Romei, care a supus întreaga lume, este un amestec de mai multe naţiuni. La început, a îmbrăţişat

---

[491] Theodoret nutreşte un respect uriaş faţă de tradiţia creştină, fiind foarte mândru să facă parte din ea. Pentru a demonstra ataşamentul său faţă de această tradiţie, este suficient să amintim că în Eranistes el citează nu mai puţin de 238 de pasaje provenind din 88 de lucrări aparţinând autorilor creştini de până la el.

monarhia, apoi a alternat democraţia şi aristocraţia, întorcându-se spre sfârşit la monarhia dintru început. El spune „fiară înspăimântătoare şi nespus de înfricoşătoare", căci acest imperiu a fost mai puternic decât toate celelalte care au existat până la el. Îl adaugă şi statuii, socotind fierul al patrulea element. Aşa cum fierul sfărâmă şi supune totul, tot astfel imperiul va sfărâma şi va supune totul. Apoi, spune: „Ea avea dinţi mari de fier", de unde se vede limpede că se referă aici la acelaşi imperiu. „Ea mânca şi sfărâma". Într-adevăr, tributurile pe care romanii le-au impus supuşilor săi erau uriaşe. „Iar resturile le călca în picioare", spune el. „Picioarele imperiului" închipuie armata, care-i supunea pe locuitorii oraşelor şi ai satelor la pedepse grele. „Ea se deosebea de toate celelalte fiarele de mai înainte", pentru că Imperiul Roman a fost mai puternic şi mai vestit decât toate imperiile de mai înainte. „Şi avea zece coame" înseamnă că spre sfârşitul existenţei imperiului, zece regi se vor ridica în acelaşi timp, dintre aceştia unii vor fi puternici, iar alţii foarte neînsemnaţi. El a arătat deja toate acestea în viziunea statuii, căci fragmentul: „Ea avea zece degete la picioare, o parte de fier, iar alta de lut" (Dan. 2, 41) a fost astfel tâlcuit de fericitul Daniel: „Regatul va fi parte tare, parte şubred" (Dan. 2, 42). Este limpede că cele două viziuni au aceeaşi semnificaţie. „Şi avea zece coame. M-am uitat cu luare aminte la coame, spune el, şi iată un alt.com mic creştea între ele, vizibil, şi trei dintre coamele cele dintâi au fost smulse din faţa lui. Şi iată acest.com avea ochi ca ochii de om şi gura lui spunea enormităţi şi el dădea război sfinţilor" (Dan. 7, 8). Aici profetul se referă la Anticrist, care se iveşte între cele zece coame. El spune că acesta a smuls trei coame din cele care se aflau în faţa lui, arătând astfel că el va distruge deodată trei din cei zece regi. îl numeşte „com mic", pentru că acesta se va naşte dintr-un trib iudaic mic. „Vizibil", pentru că va ajunge renumit după aceasta. „Ochii" simbolizează viclenia şi perfidia [Anticristului] de care el se va folosi pentru a rătăci mulţimea. „Gura" însă, adaugă el, „spune enormităţi", care nu sunt altceva decât cuvinte deşarte şi vanitoase. Fericitul Pavel învaţă cu înţelepciune: „Să nu vă amăgească nimeni, cu niciun chip; căci ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credinţă şi nu se va da pe faţă omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul, care se înalţă mai presus de tot ce se numeşte Dumnezeu sau se cinsteşte cu închinare, aşa încât să se aşeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu" (2 Tes. 2, 3 – 4). La

rândul său, fericitul Daniel se referă la acelaşi lucru, atunci când spune: „Gura sa spunea enormităţi şi el dădea război sfinţilor”. În dorinţa de a face din toţi oamenii aliaţi ai răutăţii sale şi ai pedepsei sale, spune apostolul, acesta se foloseşte de orice. Nu va avea însă mult timp să lucreze astfel; va fi repede nimicit. „Am privit, spune el, până când au fost aşezate tronurile şi S-a aşezat Cel vechi de zile; îmbrăcămintea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său curat ca lâna; tronul Său, flacără de foc; roţile lui, foc arzător. Un râu de foc se vărsa şi ieşea din el; mii de mii îi slujeau şi miriade de miriade stăteau înaintea Lui! Judecata s-a aşezat şi cărţile au fost deschise” (Dan. 7, 9 – 10). Cornul, spune el, va face toate aceste lucruri: va spune enormităţi, cuvinte deşarte şi vanitoase şi se va război cu sfinţii, până ce se va aşeza judecata. […] „Eu mă uitam mereu, din pricina multelor vorbe pe care cornul cel mare le grăia… am privit până când fiara a fost smulsă, şi trupul ei nimicit şi dat focului” (Dan. 7, 11). Din pricina nebuniei acestui.com, potrivit judecăţii făcute, cel de-al patrulea imperiu a fost distrus, „iar trupul fiarei a fost dat focului”. Se cuvine să precizăm că nu fiara în întregime a fost dată focului, ci numai „trupul său”. Într-adevăr, de vreme ce „fiara” simbolizează întregul imperiu, în care există, pe de o parte, cei care trăiesc în credinţă, şi, pe de alta, cei care săvârşesc răul – cei „duhovniceşti” şi cei „trupeşti”, după cum îi numeşte Scriptura de obicei – iată de ce, în acelaşi fel, [profetul] a spus că nu fiara a fost dată focului, ci numai trupul fiarei, adică cei „opaci” şi cei „trupeşti”, cei care nu gândesc nimic din cele duhovniceşti… Dar şi celorlalte fiare li s-a luat stăpânirea, şi lungimea vieţii lor a fost hotărâtă până la un timp şi încă un timp”. El spune „puterea celorlalte a încetat deja”, cu toate că ele au avut această putere vreme îndelungată. Într-adevăr, fiecărei fiare i-a fost rânduit un anumit timp pentru a stăpâni lumea. Aceasta s-a petrecut întocmai. Şi, aşa cum celelalte imperii s-au sfârşit, tot astfel şi oamenii celui de-al patrulea imperiu vor merita să fie aruncaţi în focul pedepsei. „Am privit în vedenia de noapte şi iată cu norii cerului venea cineva ca un Fiu al Omului şi a înaintat până la Cel vechi de zile şi a fost dus în faţa Lui. Şi Lui I s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile îi vor sluji Lui. Stăpânirea Lui va fi veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată” (Dan. 7, 13 – 14). Este potrivit, de bună seamă, să spunem iudeilor ceea ce profetul le-a spus odinioară: „Chipul ţi s-a făcut de desfrânată,

tuturor neruşinată te-ai făcut" (Ier. 3, 3). Oare ce este mai limpede decât aceste cuvinte? Căci profetul a spus acestea mai curând în chip evanghelic şi apostolic decât profetic şi enigmatic. Iisus însuşi spune în Evanghelii: „Veţi vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului împreună cu îngerii săi" (*cf*. Mt. 24, 30). Iar fericitul Pavel: „Că la un semn poruncitor, la glasul arhanghelului şi-n trâmbiţa lui Dumnezeu, însuşi Domnul. Se va pogorî din cer, şi cei morţi întru Cristos vor învia întâi; după aceea noi, cei vii, cei rămaşi, împreună cu ei vom fi răpiţi în nori ca să-l întâmpinăm pe Domnul în văzduh; şi astfel pururi cu Domnul vom fi" (ITes. 4, 16 – 17).

Fericitul Daniel ne-a învăţat limpede acestea, vestindu-ne a doua venire a Domnului, pe care îl numeşte lămurit „Fiul Omului", după firea pe care a îmbrăcat-o. „El va veni pe nori", aşa cum a spus, ca să se arate puterea Sa; „El va primi stăpânirea, slava şi împărăţia", ca om, de la Cel vechi de zile. Fericitul

David spune acelaşi lucru în al doilea psalm, prin gura Dumnezeului său: „Zis-a Domnul către Mine: «Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut; cere de la Mine şi-ţi voi da neamurile să-ţi fie moştenire şi marginile pământului să-ţi fie stăpânire» „(Ps. 2, 7 – 8). Iar fericitul Daniel întăreşte aceasta: „Toate popoarele, neamurile şi limbile îi vor sluji Lui". Apoi, pentru a arăta veşnicia împărăţiei: „Stăpânirea Lui va fi veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată". Astfel, după ce a aşezat pe hârtie cele descoperite lui, a adăugat: „Eu, Daniel, am fost tulburat cu duhul în trupul meu şi vedeniile din cugetul meu m-au înspăimântat". Vedenia, spune el, era înfricoşătoare, iar duhul meu, necunoscând taina, era chinuit, pradă nedumeririi" (Dan. 7, 15). […]

„El mi-a spus: aceste fiare uriaşe, patru la număr, înseamnă că patru regi se vor ridica pe pământ, şi sfinţii Celui Preaînalt vor primi regatul şi îl vor ţine în stăpânire în veci şi în vecii vecilor". (Dan. 7, 17 – 18) Se cuvine să remarcăm că aici, ca şi în viziunea statuii, el vorbeşte de patru imperii; să nu credem, aşadar, că imperiul de lut va fi diferit de cel de fier. Căci, pentru care pricină spune apostolul în prima vedenie: „la sfârşit imperiul de fier va fi slab", iar aici: „trei dintre cele zece coarne au fost smulse", dacă nu pentru aceea că ele erau de bună seamă mai slabe. Aşadar aceste imperii, spune el, vor dispărea de pe faţa pământului şi adevăratul imperiu, veşnic, va fi încredinţat sfinţilor Celui Preaînalt. Dorindu-l pe acela, apostolul crede că imperiile de

astăzi îşi vor afla sfârşitul în scurtă vreme. Apoi spune: „Aş vrea să cercetez cu grijă cele spuse despre a patra fiară, căci ea era diferită de toate celelalte şi foarte de temut; avea dinţi de fier şi gheare de aramă, mânca şi sfărâma, iar resturile le călca în picioare" (Dan. 7, 19). Să ţinem seama de faptul că el spune că dinţii sunt de fier iar ghearele de bronz. Pentru că Imperiul Roman primeşte tribut din partea tuturor, de aceea a spus „dinţi de fier". Pe de altă parte, se prea poate să fi spus „gheare de aramă" din pricină că mulţi macedoneni – „ghearele fiarei" – se înrolează în infanteria Imperiului; al treilea imperiu era numit „de aramă". Apoi „am vrut să aflu", spune el, „adevărul despre cele zece coarne care erau pe capul său şi despre celălalt care creştea şi înaintea căruia au căzut celelalte trei şi avea ochi şi gură care spunea enormităţi şi înfăţişarea lui era mult mai mare decât a celorlalte" (Dan. 7, 20). Nu trebuie să ne mire faptul că, mai devreme, el spune că acest corn era *mic*, iar aici că este *mai mare* decât celelalte! Trebuie să privim aceste cuvinte cu multă luare aminte. Într-adevăr, văzând cornul, atunci când acesta abia apăruse, el spune că era „mic", căci se vedea ieşind din poporul cel mic al iudeilor şi stăpânind până atunci peste un regat necunoscut. Dar după ce a smuls cele trei coarne care erau în faţa lui, este foarte potrivit ca înfăţişarea sa să fie numită „mai mare" decât a celorlalte. Apoi profetul se întreabă: „De ce poartă acest.com război împotriva sfinţilor şi îi biruie?" (Dan. 7, 21), adică îi umileşte. „Până când a venit Cel vechi de zile şi a făcut dreptate sfinţilor Celui Preaînalt, până ce s-a împlinit vremea şi împărăţia a ajuns sub stăpânirea sfinţilor". (Dan. 7, 22) „I-am cerut apoi", spune el, „să îmi lămurească ce înseamnă acest corn plin de mândrie, care spune cuvinte deşarte, care asupreşte preacinstita adunare a sfinţilor, până când Cel vechi de zile, după o judecată dreaptă, va da sfinţilor împărăţia şi va distruge puterea cornului". „El a răspuns aşa: «Fiara a patra (înseamnă că) un al patrulea regat va fi pe pământ, care se va deosebi de toate celelalte regate, care va mânca tot pământul, îl va călca în picioare şi îi va zdrobi»". (Dan. 7, 23) Acestea au fost spuse odinioară în chip ascuns; noi însă le aflăm din experienţă. Avem sub ochii noştri împlinirea celor vestite: strângerea dărilor, cumplita sărăcie a maselor şi toate celelalte, lucruri care ni se întâmplă în fiecare zi.

Noi vedem toate acestea. „Şi cele zece coarne înseamnă, spune el, că se vor ridica zece regi" (Dan. 7, 24). Aici trebuie să precizăm că

Daniel nu spune că regii se vor ridica unul după altul, succesiv, aşadar, ci simultan. Fragmentul următor aduce confirmarea acestui lucru: „Apoi, spune el, un altul se va scula după ei; acesta le va face rău tuturor celor dinainte şi va doborî trei regi". Iar dacă aceştia nu ar fi domnit simultan, ci unul după altul, cum ar fi putut acesta să doboare trei dintre ei în acelaşi timp? Apostolul spune, este limpede, aşadar, că cei zece regi de la sfârşit se vor ridica toţi în acelaşi timp, iar după ei, ultimul [rege], Anticristul. Acesta va cuceri imperiul, va purta război şi va doborî trei dintre cei zece regi. Dar nu se va mulţumi cu această victorie în faţa oamenilor. Ci, spune profetul, „va huli împotriva Celui Preaînalt şi va asupri pe sfinţii Celui Preaînalt", după unele versiuni, „şi îşi va pune în gând să schimbe sărbătorile şi legea" (Dan. 7, 25). Într-atâta va fi cuprins de furie şi de nebunie, încât va începe să arunce înaintea lui Dumnezeu cel Preaînalt, cuvinte de îndrăzneală şi enormităţi şi să supună pedepselor de tot felul pe cei care vor continua să slujească Domnului şi să trăiască în sfinţenie. Îşi va închipui că va putea distruge cu totul credinţa care încă va mai domni şi să schimbe minunata ei alcătuire. La acestea s-a referit Daniel, atunci când a spus: „Şi îşi va pune în gând să schimbe sărbătorile şi legea", şi anume structura stabilită la acea vreme. Apoi el adaugă: „Şi vor fi daţi în mâna lui", altfel spus, preştiinţa lui Dumnezeu va îngădui să se întâmple aceasta şi va arăta dinainte timpul anume în care aceste rele [se vor succeda]. Căci, „nu până în sfârşit va fi uitat sărmanul, răbdarea săracilor în veac nu va pieri" (Ps. 9, 19). Iar după ce a spus: „ei vor fi daţi în mâna lui", el a adăugat „până la o vreme şi vremuri şi o jumătate de vreme". Acest lucru ne-a fost arătat mai clar la sfârşitul profeţiei: „De la vremea când va înceta jertfa cea necontenită", spune el, „când se va aşeza urâciunea pustiirii, o mie două sute şi nouăzeci de zile" (Dan. 12, 11). Drept urmare, „o vreme, vremuri şi o jumătate de vreme" înseamnă trei ani şi jumătate, în timpul cărora va domni [pe pământ] cornul care grăieşte enormităţi. „Şi tribunalul se va aşeza, spune el, iar [judecătorii] îi vor lua stăpânirea, ca să-l nimicească şi să-l prăbuşească". La fel de limpede ne-a arătat acestea şi fericitul Pavel. Căci, după cele pe care le-am spus deja, el a adăugat: „Până când cel care o împiedică acum va fi dat la o parte; Şi atunci se va arăta Nelegiuitul, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu suflarea gurii Sale şi-l va nimici cu strălucirea venirii Sale. Parusia aceluia [va fi] prin lucrarea lui Satan, [însoţită de] tot felul de semne şi de minuni

mincinoase, şi de amăgiri nelegiuite, pentru fiii pierzării" (2 Tes. 7, 10). Iată, dar, ce spune: trebuie să fie dat la o parte cel care o împiedică. Într-adevăr, numai atunci se va arăta Nelegiuitul, când rătăcirea care împiedică [oamenii] se va stinge, iar înşelăciunea idolilor va pieri. Domnul a spus aceasta în Sfintele Evanghelii: „Evanghelia va fi propovăduită până la marginile pământului, dând mărturie [în faţa păgânilor]. Şi atunci va veni sfârşitul" (*cf*. Mt. 24, 14). Pavel, care cunoştea aceste cuvinte, îi învaţă pe tesaloniceni şi prin ei pe toţi care iubesc credinţa: „Să nu vă amăgească nimeni, cu niciun chip; căci ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credinţă şi nu se va da pe faţă omul nelegiuirii" (2 Tes. 2, 3). Apoi, el arată şi pieirea acestuia: „Domnul Iisus", spune el, „îl va ucide cu suflarea gurii Sale şi-l va nimici cu strălucirea venirii Sale" (2 Tes. 2, 8). El ne descrie modul în care acesta va veni: „Venirea aceluia", spune el, „va fi prin lucrarea lui Satan" (2 Tes. 2, 9). Diavolul va imita întruparea Mântuitorului nostru. Aşa cum Domnul a lucrat mântuirea noastră descoperindu-se prin firea omenească, tot astfel diavolul, alegând un instrument demn de răutatea sa, va face cunoscută lucrarea sa prin mijlocitorul său: el îi va înşela pe cei nepăsători prin semne mincinoase, prin minuni şi prin tot felul de închipuiri. Pavel explică apoi de ce Dumnezeu cel Atotstăpânitor îngăduie aceasta: „Fiindcă ei n-au primit iubirea adevărului, ca să se mântuiască; şi de aceea, Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire, ca ei să creadă în minciună, ca să fie osândiţi toţi cei ce n-au crezut adevărul, ci au iubit nedreptatea" (2 Tes. 2, 10 – 11). Domnul a spus acelaşi lucru iudeilor: „Eu am venit în numele Tatălui, iar voi nu m-aţi primit. Altul va veni în numele său şi pe acela îl veţi primi" (În 5, 43). Îngerul care i-a vorbit lui Daniel spune: „Şi va huli împotriva Celui Preaînalt, şi va asupri pe sfinţii celui Preaînalt, şi îşi va pune în gând să schimbe sărbătorile şi legea şi [sfinţii] vor fi daţi în mâna lui până la o vreme şi vremuri şi o jumătate de vreme. Şi judecata se va aşeza şi îi vor lua stăpânirea, ca să-l nimicească şi să-l prăbuşească pentru totdeauna". Acum priviţi cât de limpede înfăţişează fericitul Pavel ceea ce îngerul spusese în chip ascuns! Prevăzând persecuţiile împotriva sfinţilor, Domnul spusese: „Că mare necaz va fi atunci cum n-a mai fost de la începutul lumii şi până acum, şi nici nu va mai fi. Şi dacă zilele acelea nu s-ar fi scurtat, niciun trup nu ar mai scăpa; dar zilele acelea se vor scurta de dragul celor a ieşi" (Mt. 24, 21-22). Şi după ce i-a sfătuit pe sfinţii ucenici – şi

prin ei pe toţi oamenii – să nu se lase înşelaţi de cei care spun: „Iată aici este Cristos! Sau: Acolo!” (*Mt*. 24, 25 – 27), căci el nu se va mai arăta în taină, în ascuns, ci deschis şi în toată slava, el a adăugat: „Atunci [neamurile pământului] vor vedea pe Fiul omului venind pe norii cerului cu putere şi cu slavă multă; şi-i va trimite pe îngerii săi cu sunet mare de trâmbiţă şi pe cei a ieşi ai Săi îi va aduna din cele patru vânturi, de la un capăt la altul al cerului” (Mt. 24, 30 – 31). Iar îngerul a adăugat celor pe care tocmai le spusese lui Daniel: „Iar regatul şi stăpânirea şi mărirea regilor de sub ceruri vor fi date poporului sfinţilor Celui Preaînalt; împărăţia Lui este împărăţie veşnică şi toate stăpânirile îi vor sluji Lui şi pe El îl vor asculta. Aici este sfârşitul cuvântului” (Dan. 7, 27). Într-adevăr, acesta este sensul ultim al tuturor lucrurilor vieţii: împărăţiile pământeşti vor trece, iar împărăţia cea veşnică va fi dată sfinţilor Celui Preaînalt; cei care stăpânesc acum se vor supune şi vor sluji Lui cu bunăvoinţă, căci împărăţia Sa este veşnică, fără sfârşit… Auzind acestea”, spune el, „eu, Daniel am fost cuprins de atâta spaimă, încât gândurile îmi erau tulburate şi se amestecau într-o mare neînţelegere şi într-un freamăt nepotolit. Trăsăturile chipului mi se schimbau şi ele de la o clipă la alta. Dar nu am grăit către nimeni tainele care mi-au fost descoperite, ci, veghind asupra lor, le-am păstrat în inima mea”. Iată ce ne-a descoperit fericitul Daniel! Eu unul, lăsând deoparte pentru moment, acuzarea iudeilor, mă minunez foarte că unii învăţători ai credinţei au numit a patra fiară regatul Macedoniei. Ar fi trebuit să observe că cea de-a treia fiară avea patru capete, ceea ce trimite neîndoielnic la împărţirea imperiului în patru, după moartea lui Alexandru; apoi, ar fi trebuit de asemenea să observe că cea de-a patra fiară avea zece coarne în acelaşi timp, iar cornul cel mic scotea din rădăcină [alte] trei [coarne] din faţa lui. Or, sunt patru regi şi nu zece, cei care au moştenit imperiul lui Alexandru. În fine – las deoparte restul, pentru a ajunge la finalul demonstraţiei mele – ar fi trebuit să ţină seama de faptul că după dispariţia celei de-a patra fiare, [profetul] spune că împărăţia va fi dată sfinţilor. Iată de ce, judecata se va aşeza”. Or, sfinţii Celui Preaînalt nu au primit domnia după Antiochos Epiphanes. Fericiţii Macabei au avut o anumită putere, dar nu pentru prea multă vreme. Iuda a fost conducătorul armatelor timp de trei ani, Ionatan, timp de nouăsprezece, iar Simon, timp de opt ani. Cât despre ceilalţi – nu doresc să-i enumăr pentru a nu lungi prea mult cuvântul meu – au deţinut puterea puţin timp, fie din pricină că

au murit de moarte naturală, fie din pricină că au fost lipsiţi de ea în diferite împrejurări. Pe de altă parte, aceştia nu au fost cu toţii sfinţi. Unii dintre ei au fost răi, aşa încât nu îi putem considera pe toţi sfinţi. Apoi, Irod i-a nimicit şi s-a proclamat rege al întregii Iudei. Cum ar fi deci adevărate cuvintele îngerului, atunci când acesta spune că după nimicirea cornului „regatul şi stăpânirea şi mărirea regilor de sub ceruri vor fi date poporului sfinţilor Celui Preaînalt; împărăţia Lui este împărăţie veşnică”? Nimic din toate acestea nu se potriveşte Macabeilor. Căci lor nu li s-a încredinţat nicio împărăţie, ei erau luptători care au dobândit victorii şi care s-au stins curând. Nu rămâne, aşadar, decât o soluţie: a patra fiară este Imperiul Roman. Într-adevăr, spre sfârşitul vieţii fiarei, se vor ridica în acelaşi timp zece regi; atunci se va arăta artizanul şi cel din urmă învăţător al răului şi va lucra şi va suferi tot ceea ce am spus. Iar după nimicirea acestuia va fi venirea Domnului şi Mântuitorului nostru şi se va face judecata tuturor oamenilor: se vor deschide cărţile, întipărirea a ceea ce a fost trăit de fiecare. „Iar trupul fiarei va fi dat focului”, adică toţi cei care au înăbuşit puterea sufletului lor, lăsându-se conduşi de trup, devenind sclavii gândurilor trupeşti de-a lungul întregii lor vieţi. Dreptul Judecător va dărui împărăţia sfinţilor spunând cu glas mare: „Veniţi, binecuvântaţii Părintelui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii” (Mt. 25, 34). Fie ca toţi să o dobândiţi cu harul şi cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Cristos. Lui i se cuvine slavă, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, în vecii vecilor. Amin.

În XIV epistulas Sancti Pauli, PG 82, 661C-668B

„În privinţa venirii Domnului nostru Iisus Cristos şi a adunării noastre împreună cu El, vă cerem, fraţilor, să nu vă pierdeţi cugetul, nici să vă înspăimântaţi; nici de vreun duh, nici de vreun cuvânt, nici de vreo scrisoare [prezentată] ca fiind a noastră, cum că ziua Domnului a şi sosit” (2 Tes. 2, 1). Pavel scrie întotdeauna „vă cerem” în loc de „vă rugăm”. Despre adunarea noastră în jurul lui Cristos, el a vorbit şi mai limpede în Epistola întâi [către

Tesaloniceni], unde a spus: „vom fi răpiţi în nori ca să-L întâmpinăm pe Domnul în văzduh; şi astfel pururi cu Domnul vom fi” (ITes. 4, 17). De asemenea, Domnul spune acelaşi lucru în Evanghelii: „Va trimite pe îngerii săi şi pe cei a ieşi ai Săi îi vor aduna din cele patru vânturi, de la marginile cerurilor până la marginile lor” (Mt. 24, 31; *cf.* Deut. 30, 4). Dumnezeiescul apostol ne sfătuieşte, aşadar, să nu dăm

crezare celor care spun că vremea din urmă a venit deja şi că Domnul ar trebui să apară dintr-o clipă în alta, chiar dacă ar aduce în sprijinul lor oracole şi profeţii – căci aceştia, spune el, nu vin de la Duhul –, chiar şi dacă ar născoci şi ar transmite o epistolă ca venind din partea lui sau dacă ar susţine că le-au fost încredinţate acestea pe cale nescrisă. Apoi, el [scrie] scurt: „Să nu vă amăgească nimeni, cu niciun chip" (2 Tes. 2, 3), respingând, în felul acesta toate formele de amăgire. El dezvăluie apoi [cititorilor săi], şi prin aceştia, nouă tuturor semnul cel mare al parusiei Domnului: „Ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credinţă şi nu se va da pe faţă omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul, cel care se înalţă mai presus de tot ce se numeşte Dumnezeu sau se cinsteşte cu închinare, aşa încât să se aşeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu" (2 Tes. 2, 3 – 4).

Apostolul îl numeşte pe Anticrist „apostazie", căci numele acestuia vine din faptele sale: el se luptă să-i îndepărteze pe toţi de la adevăr. Îl numeşte, de asemenea, „omul nelegiuirii", căci este om, după fire, dar adună în el întreaga energie a diavolului; „fiul pierzării", căci, pe de o parte, este el însuşi pierdut şi, pe de alta, îi împinge pe alţii la pierzare. Într-adevăr, ucigaşul oamenilor imită întruparea Domnului şi Mântuitorului nostru. Şi aşa cum Acesta, asumându-şi natura umană, lucrează mântuirea noastră, tot aşa acela, după ce va alege pe cineva care să poată primi întreaga sa energie, va încerca să amăgească, prin el, pe toţi ceilalţi oameni, autoproclamându-se Cristos şi Dumnezeu şi demonstrând caracterul mincinos al pretinşilor dumnezei, el, care odinioară susţinea minciuna cu toate puterile sale. [Pavel] a numit „templul lui Dumnezeu" bisericile pe care Anticrist le va lua mai întâi în stăpânire, îndrăznind să se proclame dumnezeu. Acestea au fost vestite şi de dumnezeiescul Daniel, prin cuvintele: „Nu va avea nicio aplecare spre vreunul din dumnezeii părinţilor lui; şi-n locul lor îl va slăvi pe dumnezeul Maozin" (Dan. 11, 37), în loc de „el se va numi dumnezeu puternic". Apoi, ca să arate că nu le spune vreo noutate, adăugase: „Nu vă aduceţi aminte că, pe când eram încă la voi, vă spuneam aceste lucruri?" (2 Tes. 2, 5). El vorbeşte despre ceea ce ar trebui să se întâmple, dar nu imediat. „Şi acum ştiţi ce-l opreşte, ca să nu se arate decât la vremea lui" (2 Tes. 2, 6). Unii au înţeles cuvântul „ceea ce opreşte" [koctexov] ca referindu-se la Imperiul Roman; alţii, la harul Duhului. Căci, se spune, câtă vreme harul Duhului îl opreşte, el

nu poate veni. Dar este cu neputinţă ca harul Duhului să înceteze cu totul să lucreze, într-adevăr, cum ar fi posibil ca uneltirile aceluia să fie dejucate, dacă ar lipsi ajutorul Duhului? Pe de altă parte, niciun alt imperiu nu va urma celui roman. Dumnezeiescul Daniel a simbolizat Imperiul Roman prin cea de-a patra fiară. Pe capul ei a crescut cornul cel mic care poartă război cu sfinţii. În fragmentul citat, dumnezeiescul apostol vorbeşte de acelaşi [personaj]. Eu însă cred că dumnezeiescul apostol nu se referă la niciuna dintre cele două realităţi care au fost propuse şi consider adevărat ceea ce a fost spus de alţii: Dumnezeul universului a hotărât ca el să se arate la sfârşitul vremurilor. Aşadar, termenul rânduit de Dumnezeu îl împiedică să se arate încă de pe acum. Dar cred că versetul are şi un alt sens. Într-adevăr, dumnezeiescul apostol cunoaşte cuvintele Domnului, care învaţă că trebuie să se vestească Evanghelia la toate neamurile şi atunci va veni sfârşitul. Dar, văzând puterea pe care încă o avea cultul idolilor, el a spus, respectând învăţătura Domnului, că va fi nimicită întâi de toate puterea superstiţiei şi propovăduirea mântuitoare va străluci pretutindeni, şi apoi se va arăta duşmanul adevărului. „Pentru că taina fărădelegii se şi lucrează” (2 Tes. 2, 7). Unii au afirmat că cel numit „taina fărădelegii” este Nero, ca unul care a fost un artizan al fărădelegii. Eu cred că apostolul are în vedere, în mod clar, ereziile care nu încetează să se înmulţească. Într-adevăr, prin acestea diavolul îndepărtează pe mulţi de la adevăr, ca o pregătire, pentru ca mai apoi să fie daţi pieirii prin înşelăciune. El i-a numit pe eretici „taina fărădelegii”, căci ei ascund năvodul fărădelegii. Într-adevăr, [Anticristul] el va îndepărta făţiş pe oameni de Dumnezeu. De aceea apostolul a numit venirea lui „descoperire”. Cel care s-a pregătit întotdeauna în ascuns, va vorbi atunci deschis, fără ocolişuri. [Pentru ca aceasta să se întâmple], trebuie doar ca înşelăciunea idolilor să înceteze şi Evanghelia să fie propovăduită pretutindeni. „Şi atunci se va arăta Nelegiuitul, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu suflarea gurii sale şi îl va nimici cu strălucirea venirii sale” (2 Tes. 2, 8). El a vrut să arate cât de mare este puterea lui Dumnezeu. Căci, după ce se va arăta din cer, spune apostolul, va fi de ajuns ca El să deschidă numai gura ca să-l dea pieirii pe ucigaş. Acest lucru a fost de asemenea profeţit de Isaia, atunci când a spus: „O mlădiţă va ieşi din rădăcina lui Iesei” (Is. 11, 1). Şi merge până la capăt adăugând: „Cu suflarea buzelor sale îl va nimici pe cel nelegiuit” (Is. 11, 4). Apoi, dumnezeiescul apostol ne arată prin

cine va împlini energumenul toate acestea: „Iar venirea aceluia va fi prin lucrarea lui Satan, însoţită de tot felul de puteri şi de semne şi de minuni mincinoase, şi de tot felul de amăgiri nelegiuite, pentru fiii pierzării” (2 Tes. 2, 9 – 10). Căci el nu îi va dobândi pe toţi, ci numai pe cei care merită pierzarea, cei care, chiar şi fără venirea sa, s-au lipsit pe ei înşişi de mântuire. El confirmă aceasta prin cele ce urmează, spunând că minunile săvârşite nu sunt adevărate. Într-adevăr, asemenea minuni ar fi putut fi săvârşite şi de cei care îşi trag numele de la pietrele folosite pentru divinaţie. Ei arată aur care nu există cu adevărat şi înşelăciunile lor sunt curând date în vileag. „Fiindcă ei n-au primit iubirea adevărului, ca ei să se mântuiască; şi de aceea, Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire, ca ei să creadă în minciună, ca să fie osândiţi toţi cei care n-au crezut adevărul, ci au iubit nedreptatea”. El l-a numit pe Domnul „iubirea adevărului”, pentru că El ne-a iubit cu iubire adevărată şi dreaptă. Domnul spune acelaşi lucru evreilor: „Eu am venit în numele Tatălui, iar voi nu m-aţi primit. Altul va veni în numele său şi pe acela îl veţi primi” (În 5, 43). Aşadar, nu va exista pentru evrei niciun motiv de iertare, fiindcă ei au refuzat să creadă în Domnul şi l-au considerat vrăjmaş al lui Dumnezeu; în schimb, ei vor crede în [Anticrist]. Cu toate că Domnul nu s-a numit pe sine niciodată „Dumnezeu”, el a mărturisit întotdeauna că a fost trimis de Tatăl, i-a fost încredinţată o misiune şi a îndeplinit ceea ce era plăcut lui Dumnezeu Tatăl. Dimpotrivă, [Anticristul], la rândul său, se va numi pe sine Dumnezeul universului. În ciuda tuturor acestor lucruri, iudeii continuă să îl aştepte şi vor crede în el atunci când va veni. Versetul: „De aceea, Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire” (2 Tes. 2, 11) înseamnă de fapt: „El va îngădui ca amăgirea să se manifeste”, ca să iasă la iveală toţi prietenii răului. Căci nu El îl va trimite, ci El îl va nimici prin cuvântul gurii sale.

Haereticarum fabularum compendium, PG 83, 525B-532B

Se cuvine să adăugăm celor spuse mai devreme că înainte de venirea Domnului va veni ucigaşul oamenilor, diavolul-vrăjmaş al lui Dumnezeu, uzurpatorul numelui dumnezeiesc, care va îmbrăca haina firii omeneşti. Şi, aşa cum odinioară s-a făcut fur al numelui de „Dumnezeu”, pretinzând că este al lui şi al complicilor lui în rău, şi cum i-a convins pe oameni, prin idolii cei făcuţi de mână, să îi aducă un cult divin, tot astfel, în zilele acelea, va îndrăzni să-şi atribuie numele Domnului nostru Iisus Cristos, „rătăcind”, ca să spunem aşa, „toată

lumea" şi amăgind pe mulţi dintre cei care se închină numelui sfanţ. Căci el va spune că este Cristos, a cărui venire a fost vestită de dumnezeieştii profeţi, prin sfinte prorocii. îi va amăgi pe cei neştiutori prin câteva minuni mincinoase, în Vechiul Testament, mulţi profeţi au vestit aceasta în chip ascuns. Cu mult mai clar şi mai pe larg a profeţit dumnezeiescul Daniel. Am dezbătut deja acest subiect – dacă cineva doreşte să-şi lămurească anumite lucruri şi am pus la dispoziţie o interpretare literală asupra întregii sale profeţii. Am interpretat de asemenea epistola dumnezeiescului Pavel către tesaloniceni – precum şi celelalte epistole ale sale – cercetând, mai mult decât avem obiceiul, tema Anticristului. Celor care credeau că vremea venirii Domnului s-a apropiat, dumnezeiescul apostol le-a arătat că trebuie mai întâi ca lumea să fie luminată de razele cunoaşterii lui Dumnezeu şi să se arate roadele credinţei; de asemenea, trebuie să fie îndepărtaţi cei care îşi ridică glasul împotriva credincioşilor. Numai atunci artizanul minciunii îşi va face apariţia, ca să-i dea în vileag pe cei care nu au primit vestea adevărului. Domnul a spus acelaşi lucru iudeilor: „Eu am venit în numele Tatălui, iar voi nu m-aţi primit. Altul va veni în numele său şi pe acela îl veţi primi" (În 5, 43). Iar dumnezeiescul apostol: „Fiindcă ei n-au primit iubirea adevărului, ca ei să se mântuiască; şi de aceea, Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire, ca ei să creadă în minciună, ca să fie osândiţi toţi cei ce n-au crezut adevărul, ci au iubit nedreptatea" (2 Tes. 2, 10 – 12). Aşadar, părintele şi stăpânul răului va veni pentru toţi cei care s-au împotrivit propovăduirii adevărului. Şi pentru că iudeii, luptând pentru cauza lui Dumnezeu, după cum spun ei, l-au pironit pe Domnul pe cruce, ca pe un „duşman al lui Dumnezeu", venirea Anticristului va fi dovada cea mai clară a nelegiuirii lor. Cristos Domnul, fiind Dumnezeu adevărat şi Fiu al adevăratului Dumnezeu, s-a numit pe sine „Fiul Omului" şi „Omul", luându-şi numele de la natura văzută. El şi-a atribuit rar numele de „Fiul lui Dumnezeu". În schimb, prea răul diavol se va proclama „cel mai mare dintre dumnezei". Sfântul înger i-a spus profetului Daniel: „Şi nu va avea nicio aplecare spre vreunul dintre dumnezeii părinţilor lui [...] şi-n locul său îl va slăvi pe dumnezeul Maozin" (Dan. 11, 37), adică se va autoproclama „dumnezeu tare şi puternic". Cu toate acestea, cei care l-au răstignit pe Domnul, pentru a se fi numit pe sine „Fiul lui Dumnezeu", vor crede în cel care va veni, dovedindu-se cei mai mari duşmani ai adevărului şi artizani ai minciunii. Iată de ce, Cel

Preaînţelept va îngădui să se arate ucigaşul. Căci, de bună seamă, dacă aceasta nu ar fi fost voia lui Dumnezeu, el nu s-ar fi arătat. Nu numim voinţa „lucrare". Căci Dumnezeu nu este răspunzător de rele, aşa cum spun filosofii păgâni. A nu fi împiedicat pe cel care a vrut să îşi ucidă fratele, nu înseamnă nicidecum că el l-a înzestrat pe Cain cu o fire criminală. Tot aşa nu i-a împins el pe fiii lui Iacob să-şi vândă fratele, pe Iosif, din acelaşi motiv pentru care nici nu s-a opus acţiunii lor (Gen. 37, 25 – 28). Se cuvine să înţelegem, pe de o parte că toţi aceştia au dispus greşit de libertatea lor de conştiinţă şi, pe de altă parte, că prin faptele lor rele, Domnul Preaînţelept a arătat adevărul viselor. Aşadar, el va îngădui aceluia să se arate pentru a denunţa atât răutatea lui, cât şi a iudeilor. Printr-un singur gest el îl va nimici [pe Anticrist] şi va vindeca boala iudeilor. „Căci el va trimite pe Ilie Tesviteanul să dea în vileag înşelăciunea aceluia şi să vestească venirea Domnului său". (Mi. 4, 5) Duşmanul adevărului va imita aproape perfect panisia Domnului, alegând un corp omenesc demn de lucrarea sa nelegiuită şi va înşela oamenii prin minuni mincinoase. Dumnezeiescul apostol ne-a arătat limpede acestea, în epistola trimisă tesalonicenilor, în care spune: „În privinţa venirii Domnului nostru Iisus Cristos şi a adunării noastre împreună cu El, vă rugăm, fraţilor, să nu vă pierdeţi cugetul, nici să vă înspăimântaţi; nici de vreun duh, nici de vreun cuvânt, nici de vreo scrisoare [prezentată] ca fiind a noastră, cum că ziua Domnului a şi sosit" (2 Tes. 2, 1 – 2). El a arătat prin aceasta că existau oameni care, pentru a-i rătăci, susţineau că apostolul ar fi vestit o foarte apropiată parusie a Domnului. El nu se referă doar la rătăcirea prin cuvinte şi scrieri, ci şi la ceea ce se credea a fi o „previziune profetică", întrucât a spus: „nici de vreun duh", adăugând: „Să nu vă amăgească nimeni, cu niciun chip; căci ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credinţă şi nu se va da pe faţă omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul, care se înalţă mai presus de tot ce se numeşte Dumnezeu sau se cinsteşte cu închinare, aşa încât să se aşeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu" (2 Tes. 2, 3 – 4). El numeşte „lepădare de credinţă" venirea Anticristului. Căci mulţi, înşelaţi de minunile care se vor face, se vor depărta de la adevăr şi vor primi minciuna. L-a numit pe acela „omul nelegiuirii" şi „fiul pierzării" (2 Tes. 2, 3), ca să arate natura sa văzută, pe de o parte, şi ca să dezvăluie, pe de altă parte, lucrarea multiplă a nelegiuirii. El a arătat, de asemenea, caracterul tiranic al acestuia, orgoliul şi

îndrăzneala sa, numindu-l „potrivnicul" şi „cel care se înalţă" (2 Tes. 2, 4), şi spunând nu doar că el se va pretinde superior idolilor înşelători, ci şi că se va instala în templul divin, ca dumnezeu. Pavel numeşte „templu al lui Dumnezeu" bisericile (2 Tes. 2, 4). Apoi, aminteşte tesalonicenilor ceea ce le spusese deja, în repetate rânduri: „Nu vă aduceţi aminte că pe când eram încă la voi, vă spuneam aceste lucruri? Şi acum ştiţi ce-l opreşte, ca să nu se arate decât la vremea lui" (2 Tes. 2, 5 – 6). Ar fi fost deja aici, spune el, dacă harul dumnezeiesc nu l-ar fi oprit şi nu ar fi rânduit venirea lui la vremea potrivită. „Taina fărădelegii se şi lucrează" (2 Tes. 2, 7). Prin aceasta el denunţă ereziile apărute în vremea sa. „Până când cel care o împiedică acum va fi dat la o parte". (2 Tes. 2, 7) Numai rânduiala dumnezeiască, spune apostolul, îl împiedică să se manifeste. Căci, aşa cum spune dumnezeiască profeţie, trebuie mai întâi ca Evanghelia să fie propovăduită la toate neamurile şi apoi se va arăta acela. „Şi atunci se va arăta Nelegiuitul, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu suflare gurii sale şi-l va nimici cu strălucirea venirii sale". (2 Tes. 2, 8) Apostolul a arătat cu înţelepciune în ce chip Domnul, de îndată ce va veni, va da în vileag ucigaşul prins asupra faptei şi îl va trimite în locul pedepsei veşnice; [Anticristul] este cel a cărui „venire va fi prin lucrarea lui Satan, însoţită de tot felul de puteri şi de semne şi de minuni mincinoase, şi de amăgiri nelegiuite, pentru fiii pierzării" (2 Tes. 2, 9 – 10). El nu îi va duce pe toţi la pieire, ci doar pe aceia a căror fire nehotărâtă este uşor de înşelat. Apostolul arată de asemenea că acela va primi puterea lui Satan. Căci, aşa cum Fiul lui Dumnezeu, unulnăscut, a împărţit sfinţilor profeţi, sfinţilor apostoli şi altor sfinţi harismele Preasfântului Duh, şi cum, prin întruparea Sa, a conferit naturii noi pe care a îmbrăcat-o nu un har parţial, ci, cum spune apostolul, a binevoit ca întreaga dumnezeire să locuiască această natură, tot astfel diavolul nu a pus toate „formele" răutăţii sale în oamenii pe care i-a putut odinioară convinge să se facă artizani ai răului, ci atunci când se va uni cu Anticristul, va dezvălui, prin acesta, toate maşinaţiunile răului de care este în stare. Apoi, Pavel ne explică motivul consimţământului lui Dumnezeu: „Fiindcă ei n-au primit iubirea adevărului, ca să se mântuiască; şi de aceea, Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire, ca ei să creadă în minciună, ca să fie judecaţi toţi cei care nu au crezut adevărul, ci au iubit nedreptatea" (2 Tes. 2, 10 – 12). Iată ce ne învaţă Sfânta Scriptură despre Anticrist! Aici, ne-am oprit doar asupra esenţialului, dat fiind că am vorbit pe

larg despre acestea în comentariile noastre la Cartea lui Daniel şi la scrierile Apostolului. Cel care doreşte [să afle mai multe] are deci la îndemână aceste lucrări; va găsi în ele tot ceea ce am lăsat aici deoparte.

Capitolul XI

Anticristul în apocrife: teme noi şi portrete simbolice în paginile următoare, vom trece în revistă cinci apocrife din secolele III-V, încercând să evidenţiem elementele noi care apar în aceste scrieri în raport cu mărturiile Sfinţilor Părinţi, insistând asupra portretelor simbolice consacrate Anticristului. Este vorba deci de o anchetă întreprinsă într-o zonă mai puţin cercetată şi ale cărei rezultate vin să completeze tabloul anticristologiei „oficiale", schiţate în paginile precedente.

1. *Testamentul siriac al Domnului nostru Iisus Cristos* este o apocrifă atribuită apostolilor Ioan, Petru şi Matei, alcătuită pe baza celor spuse de Iisus însuşi după învierea sa. În forma în care există astăzi, ea datează din secolul al V-lea (poate chiar mai târziu), dar secţiunea apocaliptică (capitolele 1-14) datează din secolul al III-lea. Potrivit spuselor lui Alfonso M. Di Nota, care a oferit o traducere italiană parţială, scrierea a fost redactată în latină, tradusă apoi în greacă şi, din greacă, în siriacă, spre sfârşitul secolului al VII-lea. Aceasta din urmă este varianta care a ajuns până la noi. În 1899, patriarhul Antiohiei, Ignatie Efrem II Rahman, a editat textul siriac, cu o traducere în latină, din care vom cita în cele ce urmează[492].

Semnele premergătoare sfârşitului lumii sunt descrise în capitolele 3 – 8. Primul, haosul general care se manifestă printr-o totală pervertire a moravurilor, prin absenţa oricărei legi morale şi prin dominaţia forţei violente: „După foamete, ciumă şi războaie între popoare, [pământul] va fi stăpânit de prinţi însetaţi de avuţii, duşmani ai adevărului, ucigaşi ai fraţilor lor, înşelători, vrăjmaşi ai celor credincioşi, plini de mândrie şi iubitori de arginţi [...]. Oştirile lor vor aduce mari tulburări, fugă [în deşert] şi vărsare de sânge" (cap. 4). Apoi, un rege aprig îşi va face apariţia în Apus. Domnia sa va sta sub

---

492 Testamentum Domini noştri Jesu Christi, nune primum edidit, latine reddidit et illustrauit Ignatius Ephraem II Rahmani, patriareha antiochenus Syrorum, Maguntiae, 1899. Cf., de asemenea, „II Testamento siriaco di Nostro Signore", în Apocalissi apocrife, ed. A.M. Di Nola, Milano, 1993, pp. 137-144.

semnul jefuirilor, al nelegiuirilor şi al crimelor nemaivăzute (cap. 5). Haosul va cuprinde întregul cosmos (cap. 6). Semne uluitoare vor preceda venirea Anticristului: „Şi vor fi semne pe pământ: din neamul omenesc se vor naşte balauri şi fiare sălbatice; din fecioarele curând căsătorite se vor naşte prunci care vor vorbi fără cusur; aceştia vor vesti vremurile din urmă şi vor cere să fie omorâţi. Chipul lor va fi ca cel al bătrânilor: deşi abia veniţi pe lume, perii capului lor vor fi albi. Mai apoi, unele femei vor naşte copii cu patru picioare, altele vor naşte numai duhuri [fără trup], altele vor zămisli prunci din împreunarea cu duhurile necurate" (cap. 7). Intenţia autorului este de a arăta, prin acest fragment în care este descrisă o serie de naşteri monstruoase, că însăşi ideea procreaţiei este denaturată în apropierea sfârşitului lumii: într-adevăr, copiii se vor naşte bătrâni şi vor şti să vorbească, chiar să profeţească, încă din pântecele mamelor lor, căci nu vor mai avea timp să îşi trăiască copilăria şi tinereţea. Virtutea va fi călcată în picioare, mila va dispărea cu desăvârşire, răutatea şi crima vor domni pe pământ. Vor mai rămâne doar câţiva credincioşi, persecutaţi, asupriţi (cap. 10). Cei ce vor rezista până la sfârşit aceia vor fi demni de împărăţia lui Dumnezeu. În aceste condiţii îşi va face apariţia *filius perditionis*, *perpetrans signa et virtutes multas*, *ut decipiat universam terram* (cap. 11). Imperiile Orientului vor dispărea unul după altul în faţa armatelor sale. Aşadar, este vorba despre un Anticrist care va veni din Apus şi va supune toate regatele Orientului: Siria, Cilicia, Capadocia, Lycia, Armenia, Bitinia, Iudeea etc. Nimic altceva nu-l va putea opri, ci numai venirea lui Cristos.

Până aici, scenariul aminteşte *grosso modo* de cel întâlnit la Commodian sau Lactanţiu. Este greu de precizat dacă toţi aceşti autori s-au inspirat din aceeaşi sursă sau dacă ştiau unii de alţii. Este sigur că toţi amintesc de aceeaşi tradiţie eshatologică, a cărei idee centrală este conflictul între Orient şi Occident (*cf.*, de asemenea, *Oracolele* sibiline). Cel mai original punct al scrierii este, fără îndoială, portretul Anticristului zugrăvit de autor (cap. 11):

Capul eius sicut flamma ardens; oculus dexter sanguine mixtus, sinister caesii coloris, duas habens pupillas. Eius palpebrae sunt albae; labium eius inferius magnum; femur dexter tenuis; et pedes laţi; major digitus eius contusus et oblongus. Iste est falx desolationis.

Capul său ca o flacără arzând; ochiul drept scăldat în sânge; ochiul stâng de culoare verde, având două pupile; pleoapele sunt albe;

buza de sus mare; pulpa dreaptă uscăţivă; tălpile picioarelor mari; degetul mare rănit şi foarte alungit. Acesta este chipul pierzării!

Este foarte greu, dacă nu imposibil, să descoperim sensul exact al fiecărui element al descrierii. Pot fi însă întrezărite influenţe ale modelelor gladiatorilor antici şi poate chiar tratate de fiziognomonie[493]. Este neîndoielnic însă că portretul se construieşte în jurul unei idei principale – aceea de a exprima violenţa ieşită din comun a personajului – şi că el aminteşte, în anumite privinţe, de capitolul 7 al cărţii Daniel (vezi mai jos, interpretarea portretului din *Apocalipsa lui Ezdră*).

2. *Apocalipsa lui Ilie*[494] s-a păstrat în coptă, dar limba originală a fost greaca. Ea cuprinde trei secţiuni de dimensiuni reduse şi mai mult sau mai puţin legate între ele: prima vorbeşte despre post; a doua descrie confruntarea dintre regele Nelegiuirii (Marcus Antonius) şi regele păcii (Augustus), iar cea de-a treia dezvoltă tema regatului Anticristului. Apocrifa a fost probabil redactată în Egipt, în cea de-a doua jumătate a secolului al III-lea. Materialul iudaic de bază a suferit o revizuire semnificativă din partea autorilor creştini. Trebuie să spunem că ne aflăm în faţa unuia dintre cele mai interesante texte, din perspectiva subiectului nostru, în care sunt tratate, uneori în manieră inedită, numeroase teme legate de mitul Anticristului.

Mai întâi, tema regelui mesianic, restaurator al regatului „sfinţilor" (iudeii). Fragmentul face parte din prima parte a apocrifei. Acest rege se va ridica din „cetatea soarelui" (Palmira), îi va distruge pe asirieni, precum şi „pe toţi păgânii şi pe toţi cei nevrednici". Autorul se arată foarte favorabil perşilor, eliberatorii iudeilor din captivitatea babiloniană. Mesia iudeu „va porunci să fie distruse templele păgâne şi preoţii acestora, să fie restaurate templele sfinte şi va face daruri mari Casei lui Dumnezeu" (2, 40 – 41). Partea a treia, creştină, o corectează,

---

493 Cf. J.-M. Rosenstiehl, „Le portrait de l'Antichrist", în Pseudepigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte, I, Paris, 1967, pp. 47-60; J. Ford, „The Physical Features of the Antichrist", în Journal for the Studies of the Pseudepigrapha 14, 1996, pp. 23-41; B. McGinn, op. cit, pp. 92-93.

494 J.H. Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, I, Apocalyptic Literature and Testaments, Londra, 1983, pp. 721-753, intr., trad. şi note de O.S. Winterlmute; Ecrits intertestamentaires, Paris, 1987, pp. 1797-1824, intr., trad. şi note de J.-M. Rosenstiehl. Cf. D. Frankfurter, Elijah in Upper Egypt, Minneapolis, 1993.

în opinia noastră, pe cea precedentă, precizând că „în al patrulea an" al domniei acestui rege care se pretinde mesianic se va arăta Fiul Nelegiuirii. Instantaneu, cele două personaje, Mesia iudeu şi Fiul Nelegiuirii, formează un cuplu solidar, cu semnificaţie negativă. Cel din urmă va dori să se aşeze în locaşul sfânt; va face minuni; va merge pe ape; va săvârşi vindecări, într-un cuvânt, „va face lucrurile pe care le-a săvârşit Unsul lui Dumnezeu, în afară de învierea din morţi" (3, 10).

Semnul cel mai sigur pentru identificarea personajului în discuţie este deci incapacitatea sa de a învia morţii. Al doilea semn de recunoaştere este portretul său simbolic (3, 13 – 14): „Este un mic Peleg, tânăr, cu picioare subţiri; pe frunte are câteva fire de păr albe, ca un smoc; sprâncenele sunt lungi până la urechi, pe mâini are un semn de lepră. El se va preschimba în faţa voastră: când se va face asemenea unui bătrân, când se va face asemenea unui copil; îşi va schimba toate trăsăturile, dar nu va putea schimba semnele de pe capul său".

Probabil, prin corespondenţă cu fragilitatea picioarelor statuii din Dan. 2, 41, se spune aici că acesta va avea picioare uscăţive; părul său alb nu evocă nicidecum, aşa cum susţine Rosenstiehl, lepra lui Ozia (2 Cr. 26, 19 – 20), ci constituie o confirmare a caracterului de anomalie al personajului, dat fiind că este vorba despre un *tânăr* (vezi prima parte a textului) *cu părul alb*. În schimb, pasajul din 2 Cr. oferă o explicaţie plauzibilă petei de lepră. Ozia este prototipul tiranului profanator şi cu un orgoliu nemăsurat. El intră în templu pentru a aduce jertfa pe care numai preoţii, fiii lui Aaron, o puteau aduce, dar, în momentul în care ia în mâinile sale cădelniţa, îi apare pe frunte o pată de lepră. Autorul apocrifei a combinat 2 Cr. 26, 19 – 20 cu Apoc. 12, 16 (semnul de pe mâna dreaptă, semnul Anticristului). Lepra[495] şi pilozitatea simbolizează deopotrivă necurăţia. Într-adevăr, pentru a se curăţi, leprosul trebuie să-şi tundă „tot părul său, al capului şi al bărbii", inclusiv sprâncenele (Lev. 14, 9). Dar sprâncenele Anticristului vor fi neobişnuit de mari, ajungând până la urechi, şi asemenea sprâncenelor, şi necurăţia sa va fi neobişnuit de mare.

Vor exista trei serii de opozanţi. Cea dintâi va fi Tavita, care îl va denunţa ca „vrăjmaş al tuturor sfinţilor" şi va fi urmărită „până în

---

[495] Lepra ca simbol al necurăţiei: Lev. 13-14. Cu siguranţă cele două capitole l-au marcat puternic pe autorul nostru.

ţinuturile Apusului" (3, 20) de Anticrist, care „se va hrăni cu sângele ei la ceasul înserării". Va învia însă a doua zi dimineaţa şi îşi va continua misiunea. Personajul aminteşte de femeia bogată din Iope, înviată de apostolul Petru (FA 9, 36 – 41). Rosenstiehl scrie într-una dintre notele traducerii sale: „În legendele iudaice păstrate în Egipt, aflăm că, în afară de Enoh şi de Ilie, două personaje feminine sunt păstrate pentru a interveni în vremurile din urmă: Sibila şi Tavita; de altfel, se ştie că, în afară de Enoh, alte două personaje au fost ridicate cu trupul la cer: Ilie şi Tavita; nu este exclus ca Tavita să fi fost păstrată ca un fel de dublu al lui Ilie, după exemplul Sibilei, un fel de dublu şi soră a lui Enoh"**496**.

Ceilalţi opozanţi vor fi Ilie şi Enoh, care vor coborî din cer pentru a-l da în vileag, la rândul lor, pe cel nelegiuit. În discursul lor, aceştia îl asimilează pe Fiul Nelegiuirii lui Satan: „Străin eşti tu în toată vremea. Căzut-ai din cer ca luceafărul dimineţii (*cf*. Is. 14, 12 – 15). Nu te ruşinezi să te asemeni lui Dumnezeu, tu care eşti diavol?" (3, 28 – 30). Vrăjmaşul îi va prigoni şi îi va ucide în piaţa cetăţii (Ierusalim) (Apoc. 11, 7 – 8). Dar ei vor învia după patru zile, arătând tuturor că Fiul Nelegiuirii nu are putere asupra lor. Arzând de mânie, acesta va declanşa o persecuţie aprigă împotriva sfinţilor: „Va da poruncă să li se ardă ochii cu fierul înroşit, pielea capului să le fie smulsă, unghiile de asemenea smulse una câte una. Va porunci să li se toarne în nas oţet şi var" (3, 43 – 44).

Ultimii opozanţi vor fi cei şaizeci de drepţi care „se vor înarma cu pavăza lui Dun. nezeu şi se vor grăbi spre Ierusalim" (3, 51). Asemenea înaintaşilor lor, aceştia vor fi legaţi, urcaţi pe altare şi arşi de vii (3, 53) \ Acest din urmă sacrificiu al sfinţilor nu va fi zadarnic: adepţii falsului mesia se vor îndepărta puţin câte puţin de acesta din pricina violenţei sale, căci „Cel Uns nu omoară drepţii" (3, 55). Drepţii care vor purta semnul Unsului pe mâna dreaptă (3, 59) vor fi conduşi de Gavriil şi de Uriel în ţara sfântă unde vor mânca din pomul vieţii (3, 60). Cei care au recunoscut mesianitatea Fiului Nelegiuirii se vor căi de alegerea lor, dar va fi prea târziu. Domnul va arunca foc pe pământ şi toţi păcătoşii îşi vor găsi sfârşitul în acest foc. Spre deosebire de celelalte texte analizate, aflăm aici că Ilie şi Enoh vor fi cei care,

---

496 Op. cit., p. 1815. Din păcate, J.-M. Rosenstiehl nu face nici o referire concretă.

coborând din nou din cer în chip de duhuri, îl vor distruge pe Anticrist. Adevăratul Mesia va veni după această luptă finală şi îşi va instaura împărăţia de o mie de ani.

Apocalipsa lui Ilie prezintă un scenariu compus din mai multe elemente inedite, un scenariu care îmbină viziunea mesianică iudaică şi eshatologia creştină. Fiul Nelegiuirii constituie o aluzie clară la un mesia iudeu, războinic, care va dobândi puterea, va încerca să se instaleze în templu şi va persecuta drepţii. Autorul insistă asupra caracterului pacific al adevăratului Mesia, care va coborî pe pământ la sfârşitul luptei. Nu este exclusă o aluzie la revolta lui Bar Kokhba. Se impune, de asemenea, menţionat faptul că numele lui Iisus nu apare niciodată în această apocrifă, nici cel al Anticristului. Contextul teologic aminteşte de o controversă legată de identificarea adevăratului Mesia.

3. *Apocalipsa lui Ezdra*[497] conţine o secţiune eshatologică redusă ca dimensiune – capitolul 4, 25 – 43 –, dar care interesează subiectul nostru. Versiunea care ni s-a transmis datează de la jumătatea secolului al IV-lea şi a fost redactat în greacă, probabil în Siro-Palestina.

În timpul călătoriei sale extatice în iad, Ezdra îl întâlneşte pe Anticrist. Acesta se află în regiunea septentrională şi este ţinut în captivitate, în spatele unor zăbrele uriaşe de fier, până la sfârşitul veacurilor, când va fi eliberat şi-şi va împlini diabolica misiune. Este posibil ca această credinţă să fi influenţat versiunea neroniană a mitului Anticristului, aşa cum o regăsim la Victorin şi Commodian. Potrivit spuselor acestuia din urmă, Nero ar fi fost de asemenea păstrat în iad după dispariţia sa şi de aici îşi va face apariţia la sfârşitul lumii. Apocrifa ne spune că arhistrategul Mihail îl acuză pe Anticrist în faţa profetului că a înşelat lumea, făcând-o să creadă că el este Mesia: „Acesta a spus: «Eu sunt Fiul lui Dumnezeu», înmulţind păinile şi prefăcând apa în vin" (4, 27). Ezdra îi cere atunci călăuzei sale să-i descrie acest personaj (ca şi când acela nu s-ar fi aflat în faţa lui), pentru a putea înştiinţa „neamul omenesc" de primejdia care îl paşte.

---

[497] Apocalypsis Esdrae, ed. C. Tischendorf, în Apocalypses apocryphae, Leipzig, 1866, pp. 24-33; Ecrits apocryphes chretiens, Paris 1997, pp. 549-575, intr., trad. şi note de D. Ellul; M.E. Stone, „Greek Apocalypse of Ezra. A New Translation and Introduction", în J.H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, I, Londra, 1983, pp. 571-579.

Iată portretul zugrăvit de Mihail[498] (4, 29 – 33):

to el80<; toG Ttpoownou ait TOO cooei & YpoO o o<pOaA.ţioe; autou o bei6<; dx; ăontă toţi pot ocvocte-*XXwv*, Kai o ETE – pot doă-cuxoţ TO OTdp.cc auâou Ttfâxuc pl a oi oSovtei; ai) too aâuoaţilaâoioi 6<xktuA.oi ai>Tou ax; SpETtava to îxvoţ tuv jtobă) v ai) TOu 07 tiOaştel) v buo Kat

Chipul lui este ca al unei fiare sălbatice. Ochiul drept, ca luceafărul dimineţii; celălalt ochi este încremenit. Gura, largă de un cot; dinţii mari de-o palmă. Degetele, ca nişte coase; talpa picioarelor, de două palme. Iar pe fruntea sa stă scris: Anticristul. S-a ridicat până la cer, va coborî până la eig to icxorcov auxou YP0[499]! avxixpio Toţea) e xou oiptavou îşi jG) Or, ewţ tou ă5 ou Kaâa Poei. 7 ioxe ţev-oexcu itatâiov, noxe Yepuv.

Iad. Se va arăta când în chip de copil, când în chip de bătrân.

Credem că în alcătuirea acestui portret, autorul a avut în minte capitolul 7 al cărţii Daniel şi că el nu face altceva decât să adapteze trăsăturile celei de-a patra fiare unui corp omenesc. Monstrul care apare astfel este în acelaşi timp înfricoşător şi respingător; are un chip de „fiară sălbatică" (*cf*. Dan. 7, 3). De vreme ce cornul cel mic crescut pe capul fiarei „avea doi ochi" (Dan. 20), şi Anticristul-om are ochi, dar nu ochi obişnuiţi: cel drept este „ca steaua dimineţii", simbol al căderii diavolului (Is. 14, 12 – 15), celălalt, imobil, simbol al statorniciei acestuia în greşeala sa. Gura sa este largă „de un cot", căci cornul cel mic spune „enormităţi" (*megala*) împotriva lui Dumnezeu; dinţii săi uriaşi amintesc, de asemenea, de dinţii celei de-a patra fiare, care „erau de fier" şi „fărâmiţau" totul (Dan. 7, 7 – 19). Degetele „ca nişte coase" amintesc de „ghearele de aramă" (*ibidem*) \ în fine, talpa picioarelor este şi ea uriaşă, căci fiara de la Dan. mânca „şi sfărâma, iar resturile le călca în picioare" (Dan. 7, 19).

---

[498] în original, traducerea acestui text este cea a lui D. Ellul.

[499] O. Wahl, Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach. Visio beati Esdrae, Leyde, 1977; Ecrits apocryphes chretiens, Paris, 1997,1, pp. 595-635, intr., trad. şi note de F. Nuvolone; J.R. Mueller şi G.A. Robbins, „Vision of Ezra (Fourth to seventh Century A.D.). A New Translation and Introduction", The Old Testament Pseudepigrapha, I, ed. J.H. Charlesworth, op. cit., pp. 581-590. F. Nuvolone consideră că nucleul original al apocrifei din care face parte secţiunea anticristologică datează din secolul al II-lea. Noi citâm această traducere.

4. *Vedenia lui Ezdra* este corespondentul apocalipsei cu acelaşi nume1. După cum am spus mai devreme, în această scriere se afirmă limpede că misiunea rânduită Anticristului de Dumnezeu este de a-i pune la încercare pe sfinţi: „Nu după multă vreme, Anticristul va fi într-adevăr eliberat, pentru a pricinui necazuri şi a pune la încercare credinţa poporului" (71). El va pretinde că este adevăratul Cristos, dar va fi, la rândul său, supus unor încercări; un creştin îi va cere să facă două minuni: să mute un munte (*cf*. Mt. 24, 5) şi să stârnească o furtună. Falsul mesia nu va reuşi să treacă acest prim examen, fiind oarecum vrăjit, incapabil să-şi folosească puterile miraculoase. Urmează aceeaşi descriere a personajului, făcută, de data aceasta, de însuşi Dumnezeu: „Fruntea sa este neobişnuit de înaltă, capul alungit, sprâncenele sunt atât de stufoase încât par una singură, ochii îi sunt ca Luceafărul, nasul ca Hăul, buza de sus este alungită; nu are genunchi" (76). Cea din urmă trăsătură introduce o a treia încercare, capitală: „Într-adevăr, un creştin îi va spune: Dacă tu eşti Cristos, Fiul lui Dumnezeu, pleacă genunchii şi te roagă. Dar lui îi este cu neputinţă să îngenuncheze" (77). Cele trei încercări ale Anticristului, mai ales cea din urmă, amintesc cunoscutul episod al ispitirii lui Iisus (Mt. 4, 9; Lc. 4, 7): aşa cum adevăratul Cristos refuză să se supună diavolului, în ciuda ofertelor foarte generoase ale acestuia, tot astfel falsul mesia refuză să se supună lui Dumnezeu (să îngenuncheze în faţa lui), într-adevăr portretul fizic este alcătuit cu scopul de a reliefa orgoliul său nemăsurat. Anticristul va avea fruntea înaltă, deoarece este mândru; ochii asemenea Luceafărului (Is. 14, 12 – 15), ca unul care este cel dintâi în neascultarea lui Dumnezeu; nasul ca un hău, căci va fi prăpastia pierzării păcătoşilor; gura sa monstruoasă, căci va spune lucruri nemaiauzite; în fine, nu va avea genunchi deoarece este incapabil de rugăciune şi supunere.

5. *Apocalipsa apocrifă a lui Ioan*, redactată în greacă, în secolul al V-lea (cea mai târzie datare), relatează o descoperire petrecută pe muntele Taborului. Ioan îi adresează lui Iisus diferite întrebări legate de sfârşitul lumii, despre înviere şi Judecată. În ceea ce priveşte subiectul nostru, se impun remarcate trei lucruri. Mai întâi acela că sfârşitul va veni la un an după o perioadă de prosperitate neobişnuită (cap. 5). Cu siguranţă autorul este familiarizat cu descrierile împărăţiei de o mie de ani (ex. 2 Baruh 29, 4 – 8), dat fiind că reia una dintre acestea, dar o plasează într-un context preeshatologic şi nu

posteshatologic, din pricina condamnării doctrinei milenariste. Astfel se explică de ce această perioadă de prosperitate inaugurează domnia lui Anticrist. În al doilea rând, autorul insistă asupra cadenţării şi scurtării timpului anterior Judecăţii (cap. 8): „Vremea aceea va dura trei ani, şi voi face trei ani ca trei luni, trei luni ca trei săptămâni, trei săptămâni ca trei zile şi trei zile ca trei ceasuri, iar aceste trei ceasuri ca trei clipe”[500].

În fine, portretul Anticristului realizat de autor seamănă foarte mult cu cel din *Apocalipsa lui Ezdra*. Cu toate acestea există două elemente inedite: părul monstrului ca „nişte ţepi”, iar ochiul stâng „ca al leului”. Cele două comparaţii urmăresc să evidenţieze caracterul violent şi războinic al personajului (să ne amintim că prima fiară de la Dan. 7, 4 este pe jumătate leu). Pecetea este o trimitere la Apoc. 12, 16. „Faţa lui este întunecată, firele de păr de pe cap, ascuţite ca nişte ţepi, sprâncenele [stufoase] ca [miriştea] câmpului[501], ochiul drept ca luceafărul din zori, celălalt ochi, ca al leului, gura lungă de un cot, fiecare dinte de o palmă, degetele ca nişte coase, urmele tălpilor lungi de două palme, iar pe frunte scris: *Anticristul*. El se va înălţa până la cer şi se va coborî până la iad, scornind tot felul de închipuiri mincinoase.”[502]

Spre deosebire de textele patristice, scrierile apocrife sunt interesate şi de trăsăturile fizice ale Anticristului. Acestea propun portrete care pentru noi, cititorii secolului al XXI-lea, par suprarealiste, dar care aveau pentru cititorul din vechime o înaltă semnificaţie simbolică. La originea acestor portrete se află imaginea celei de-a patra fiare de la Dan. 7, ale cărei trăsături de caracter (aroganţa, megalomania, violenţa) sunt transformate în trăsături fizice cu totul deosebite: ele pun în evidenţă monstruozitatea *naturală* a personajului. Aceste portrete înspăimântătoare şi în culori vii trădează sursa populară a mărturiilor noastre.

Concluzie generală

---

500 Traducere de C. Carlier, autorul unui studiu foarte util, inedit încă, despre „Antechrist dans VApocalypse de Jean theologien".

501 Păstrăm forma cooei <XYpoi3. Ideea că sprâncenele lui Anticrist sunt stufoase „ca un câmp" ne pare firească. Nu există nici un motiv pentru acceptarea lecţiunii âypio£ propusă de F. Macler şi reluată de C. Carlier.

502 Traducere de C. Carlier, uşor modificată.

A sosit timpul să sistematizăm concluziile parţiale de la sfârşitul fiecărui capitol şi să formulăm câteva concluzii de ordin general. Lucrarea noastră a urmărit mitul Anticristului în mai multe contexte concomitent: ideologic, teologic, istoric, exegetic. Din acest motiv, am fost nevoiţi să dezvoltăm uneori alte probleme, colaterale subiectului principal. Ne-am asumat, încă de la început această metodă, întrucât considerăm că orice raţionament posedă o anume coerenţă; încercarea de a înţelege un anumit fragment izolat al acestui raţionament, în afara ansamblului care îl înconjoară şi care îl organizează într-un anumit mod, ar fi cel puţin naivă. Încercarea noastră a constat, aşadar, din a pătrunde structura şi sensul figurii Anticristului la câţiva Părinţi ai Bisericii, din perspectiva evenimentelor semnificative care au marcat destinul şi cariera acestora, precum şi din interiorul cadrului teologic şi ideologic al gândirii lor. În acelaşi timp, am încercat permanent să stabilim conexiuni între diferitele *versiuni* ale mitului, pe care nu le considerăm etape succesive ale unei traiectorii liniare. Dimpotrivă, considerăm – şi aceasta este una dintre concluziile cercetării noastre –, că mitul Anticristului, ca de altfel oricare alt mit, nu evoluează liniar, „dezvoltându-se" de la o „etapă" la alta (de la Irineu la Origen, de pildă), ci se *metamorfozează*, păstrându-şi trăsăturile esenţiale, în funcţie de fiecare context care îl înconjoară. Nu este deci vorba de un *crescendo* în „evoluţia" sa, ci pur şi simplu de o schimbare *dialectică* a sensului şi a „adevărului". Viziunea „evoluţionistă" ar trebui deci complet abandonată, în folosul acestei viziuni dialectice, mult mai apropiată de cea propusă de fenomenologii religiilor. Ceea ce era considerat, până în prezent, o „etapă" a evoluţiei figurii Anticristului către forma sa „desăvârşită" este mai degrabă o *versiune* a mitului, la fel de încărcată de sens, la fel de completă şi semnificativă ca şi celelalte. Există, aşadar, tot atâtea „mituri ale Anticristului" câte contexte în care el este inserat sau care îl adoptă. Dar, chiar şi atunci când acesta îşi schimbă contextul şi rolul, el păstrează totuşi un nucleu, o anumită structură care îi este proprie şi care nu îi permite să fie confundat cu alte mituri (mitul lui Satan sau al lui Nero, de pildă).

Nenumăratele „metamorfoze" ale Anticristului de-a lungul istoriei vin să confirme această concluzie care ni se pare esenţială. Grandoarea unui mit stă în fecunditatea sa, în capacitatea de a se perpetua la infinit, sub diferite măşti. Tocmai această fecunditate face obiectul cărţii extrem de valoroase a lui Bernard McGinn, la care ne-am

referit în mai multe rânduri. Trebuie să încercăm deci să privim primele secole de existenţă ale mitului nostru în mod mult mai „destins" decât se întâmplă de obicei. Din punct de vedere fenomenologic, aceste prime versiuni sau metamorfoze nu sunt cu nimic mai „importante" sau mai „demne de interes" decât cele de dată mai recentă, după cum niciun context explicit teologic, cum este cel al scrierilor Părinţilor, nu conferă mitului decât un anumit prestigiu, şi nicidecum un plus de calitate sau de „adevăr". Versiunile moderne, aşa cum ne sunt ele oferite de romancieri, de regizori sau chiar de naivii „apocalipticieni" ai zilelor noastre sunt tot atât de vrednice de consideraţie şi tot atât de pline de sens ca şi versiunile „clasice" ale unui Hipolit sau ale unui Commodian. Dacă „sacralizăm" prea mult trecutul, riscăm să nu îl mai putem aborda şi în cele din urmă să nu îl mai putem înţelege. Un film ca *Rosemary's Baby* de Roman Polański, cu mijloacele de artă şi într-un context istoric contemporan, prezintă, în fapt, acelaşi mit redat de Irineu al Lyonului, cu mijloacele teologiei creştine, în contextul secolului al II-lea.

Interpretările mitului Anticristului oferite de Părinţii Bisericii sunt, în principal, de trei tipuri. Prin a XV-a catehеză a lui Chiril al Ierusalimului şi pseudoepigrafica *De consummatione mundi* ne aflăm în faţa nivelului cel mai apropiat de mitologie. Dimensiunea istorică a mitului este aici aproape în întregime ignorată, lăsând-o pe cea mitologică să se desfăşoare nestingherit. Tandemul Cristos-Anticrist prezent în aceste două scrieri se situează pe acelaşi plan cu tandemul Marduk-Tiamat, de pildă, din poemul *Enûma Eliš* al tradiţiei akkadiene. Este vorba, de fapt, de două principii *absolute* a căror confruntare va avea consecinţe capitale asupra vieţii universului şi a speciei umane, provocând palingeneza acestora, adică distrugerea totală, urmată de renaşterea într-o formă „complet nouă".

Părinţii adoptă în schimb o viziune mai curând istorică, fără a reuşi totuşi, prin demersurile lor, să realizeze o demitologizare completă. Anticristul apare, la unii dintre ei sub forma, extrem de politizată, a tiranului eshatologic ce va domina lumea pentru un anumit timp înaintea venirii adevăratului Cristos. Această viziune este proprie în special autorilor care îşi redactează poemele, tratatele sau monografiile lor în perioade de persecuţii, ca de pildă, Hipolit, Commodian, Victorin din Poetovio şi, într-o mică măsură, Irineu şi Lactanţiu. Dacă Irineu evită să politizeze prea mult personajul său, din

diplomaţie sau din consecvenţă faţă de principiile teologice după care se conduce, Lactanţiu trezeşte un mai mare interes mai curând prin ceea ce nu spune decât prin ceea ce spune. Pentru el, Anticristul nu este decât o armă ideologică împotriva Imperiului, armă abandonată fără vreo remuşcare, în momentul în care Imperiul îşi schimbă atitudinea faţă de creştini. Cu toate acestea, prin Commodian şi Lactanţiu, o temă extrem de importantă vine să adauge o nuanţă cu totul deosebită discursului anticristologic: este vorba despre conflictul dintre Orient şi Occident, temă prezentă deja în *Oracolele sibiline* şi care face din mitul nostru o modalitate de recuperare şi evidenţiere a figurii legendare a lui Nero. Acesta din urmă joacă rolul Anticristului păgân care va preceda veritabilul Anticrist de sorginte iudaică.

Pe de altă parte, Părinţii conferă Anticristului un sens colectiv care se menţine de-a lungul vremii. Rămânem de asemenea în registrul exegezei istoricizante; de această dată, Anticristul nu mai este personajul singular care se va arăta într-un moment determinat, ci o multitudine de personaje identificate cu ereticii, care lucrează încă de pe acum. Alături de persecutori, ereticii reprezintă a doua ţintă importantă pe care Părinţii o vizează în demersurile lor anticristologice. Este vorba mai ales de Irineu, Tertulian, Origen (dar la un alt nivel), Augustin, Theodoret, şi de mulţi alţii, ca de pildă Atanasie cel Mare sau Ioan Hrisostom**503**, care nu au fost incluşi în această lucrare, dar care fac trimiteri, uneori foarte ample, la mitul nostru. Sunt rare pasajele antieretice ale acestor autori, în care numele Anticristului (la singular sau la plural) să nu fie rostit. Această ţintă nedefinită a ereziilor va deveni de altfel ţinta principală a manipulatorilor mitului pe tot parcursul istoriei creştinismului.

Al treilea tip de interpretare depăşeşte atât nivelul mitologizant, cât şi pe cel istoricizant şi operează o veritabilă prefacere spirituală în semnificaţia personajului. Este vorba despre marea „revoluţie semantică" înfăptuită de Origen şi dusă la bun sfârşit de Augustin, cu complicitatea, trebuie spus, a lui Victorin de Poetovio şi a donatistului Tyconius. Această viziune, pe care am putea-o numi fie metafizică, în cazul lui Origen, fie psihologizantă, în cazul lui Augustin, conferă

---

503 Vezi lista pasajelor în „Inventarul principalelor referiri la Anticrist în literatura creştină a primelor secole", Anexa 2.

Anticristului un sens cu mult mai abstract şi cu mult mai general, în care oricine se poate recunoaşte de acum înainte: în momentul în care Origen identifică „pseudoCristosul" cu oricare „sens denaturat" al Bibliei, el operează o extindere a semnificaţiei mitului nostru care face ca orice potenţial cititor al Sfintelor Scripturi, situat în afara tradiţiei şi a cadrului bisericesc să poată deveni un veritabil „anticrist". Tot astfel, atunci când Augustin îşi îndeamnă ascultătorii să-şi scruteze conştiinţa, să vadă dacă nu cumva sunt ei înşişi aceşti „anticrişti" care lucrează, despre care vorbeşte Ioan în prima epistolă, el merge încă şi mai departe decât Origen şi identifică „răul absolut" cu reaua conştiinţă a oricărui pseudocreştin. Este greu de găsit o semnificaţie mai originală, mai cuprinzătoare şi în acelaşi timp mai radicală decât cea a lui Augustin. Ea reflectă o întreagă filosofie creştină, rezumă toate marile teme ale creştinismului: cea a libertăţii şi a liberului arbitru; cea a minciunii şi a adevărului; cea a culpabilităţii şi a responsabilităţii; cea a păcatului şi a îndreptării; cea a pieirii şi a mântuirii; cea a morţii şi a învierii. Augustin încheie astfel o perioadă în care diferite poziţii teologice şi exegetice au contribuit la şlefuirea figurii Anticristului după chipul şi asemănarea lor. Theodoret va face sinteza unei părţi a acestor poziţii fără a aduce nimic nou. „Manualul" său va sluji totuşi drept model lumii bizantine şi, prin intermediul lui Ioan Damaschin, întregului creştinism ortodox.

Nu putem încheia aceste concluzii fără a atrage atenţia asupra raportului dintre mitul Anticristului şi dimensiunea profetică a religiei creştine. Într-adevăr, acest mit redă un episod semnificativ al sfârşitului lumii, ale cărui etape sunt greu, chiar imposibil de stabilit sau de prevăzut cu exactitate. Cele două cărţii pe care se sprijină anticristologia primelor secole, mai precis Cartea lui Daniel şi Apocalipsa sunt cărţii profetice prin excelenţă şi nu trebuie pierdut din vedere că atât Irineu, creatorul mitului, cât şi „biograful" cel mai meticulos al Anticristului, Hipolit, sunt în acelaşi timp doi dintre cei mai înfocaţi apărători ai canonicităţii scrierii ioanice. În cazul lor, se poate încă vorbi de un anumit echilibru între profetism şi exegeză, cel dintâi nefiind sufocat de exigenţele „filosofice" şi metodologice ale celei din urmă. Scenariile lor sunt mult mai marcate de spiritul profetic decât scenariile lui Origen şi Augustin, temperate de o exegeză intelectualistă. Cât despre apocrife, acestea sunt preocupate de trăsăturile fizice ale Anticristului şi propun portrete de o înaltă

semnificaţie simbolică, inspirate fiind de cea de-a patra fiară din Cartea lui Daniel, capitolul 7. Trăsăturile de caracter – aroganţa, megalomania, violenţa – sunt transformate în trăsături fizice, care subliniază monstruozitatea personajului.

În fine, un ultim lucru de precizat este că nu poate exista anticristologie fără cristologie, aşa cum nu poate exista Anticrist fără Cristos. Mitul pe care l-am studiat, aşa cum se reflectă în scrierile Sfinţilor Părinţi, face parte dintr-un ansamblu, mai bogat şi complex, care este mitul eshatologic creştin, construit în jurul celei de-a doua veniri a lui Cristos. Numai prin raportarea la cea de-a doua parusie apariţia ultimului tiran anti-mesia poate avea un sens, în acelaşi timp opresiv şi soteriologic. Nu există mântuire decât prin suferinţă iar Anticristul este un nume al suferinţei. A trece încercarea suferinţei înseamnă a se iniţia în viaţa cerească, în bucuria împărăţiei veşnice. Părinţii Bisericii insistă asupra ideii că etapa cea mai dureroasă şi cea mai înfricoşătoare a unei iniţieri în credinţă este, incontestabil, confruntarea cu răul în forma sa umană, şi fac din episodul anticristologic un veritabil „instrument de tortură" religios, în vederea îndumnezeirii fiinţei umane.

Ancheta noastră se opreşte la Theodoret al Cyrului, dar ea ar putea continua până în zilele noastre. Anticristul nu încetează să bântuie civilizaţia noastră la mai multe niveluri ale gândirii: politic, literar, teologic. Ultima confruntare ca dată între Occident şi Orient (războiul din Irak) a opus doi „anticrişti", potrivit concepţiei politico-teologice a fiecărui câmp: George W. Bush şi Saddam Hussein. Pentru musulmani, preşedintele american este încarnarea Răului în istorie şi *viceversa*, pentru George W. Bush, Saddam aparţine faimoasei „axe a Răului" care trebuie distrusă neîntârziat, pentru ca lumea să îşi poată regăsi stabilitatea. Este o vreme a excluderii reciproce, a urii fără milă. Pentru cea mai mare parte a europenilor, dimensiunea religioasă a politicii Statelor Unite nu este foarte evidentă. Cu toate acestea, ea ni se pare esenţială. Echipa lui Bush se simte investită cu o misiune deopotrivă politică şi teologică, al cărei scenariu este pe cale să se deruleze sub ochii noştri. În acest nou război al religiilor, Statele Unite joacă rolul de accelerator al istoriei, în timp ce bătrâna Europă pare să îndeplinească funcţia *katechonului* de la 2 Tesaloniceni.

La nivel teologic, este de ajuns să amintim trei momente semnificative: reacţia unei părţi a catolicilor la Conciliul Vatican II,

considerată drept lucrarea Anticristului (citez, în acest sens, lucrarea ofiţerului din armata franceză, Yves Dupont, *La Prophetie catholique*, publicată în 1970); critica modernităţii anticristice – reacţia arhiepiscopului de Bologne, Giacomo Biffi, la colocviul „La passione per l'unità: Vladimir Soloviov", 4 martie 2000, este un exemplu în acest sens; opoziţia dintre confesiunile creştine, în special dintre ortodocşi şi catolici, o parte dintre ortodocşi văzând în pretenţiile hegemonice ale Vaticanului un semn anticristologic de necontestat.

În mod special însă mitul continuă să îşi arate fertilitatea sa în literatură. Mă gândesc la romanul scriitoarei Selma Lagerlof, Les *Miracles de l'Antihrist*, publicat în 1897, a cărui acţiune se derulează într-o Sicilie în care ideile socialiste (pseudocreştine) încep să câştige teren. De asemenea, la testamentul literar şi filosofic al lui Vladimir Soloviov, *Court recit sur 1 Anticrist* (1900), care zugrăveşte portretul unui tiran eshatologic umanist, pacifist, ingenios şi cultivat, al cărui farmec diabolic cucereşte aproape întreaga lume, cu excepţia câtorva creştini refractari. În 1907, Monseniorul Robert Hugh Benson publică *Lord of the World*, roman polemic în care autorul denunţă materialismul crescând şi pseudodivinizarea omului în civilizaţia modernă. Părintele Percy Franklin este ultimul preot catolic fidel valorilor Evangheliei. Ales Papă, el va fi consemnat în satul Nazaret. Anticristul este o figură carismatică, Julian Felsenburgh, care devine „stăpânul lumii". În 1945, Charles Williams publică-// *Hallow's Eve*, în care reia legenda lui Simon Magul, încarnat de Părintele Simon, un precursor al Anticristului. Acesta locuieşte la Londra şi are două „sosii", una în Rusia, alta în China. Pentru a cuceri lumea trebuie să intre în legătură cu spiritele din lumea cealaltă, sacrificând o tânără, Betty, şi conservându-i cadavrul. Dar planul său eşuează şi cele două acţiuni malefice se întorc împotriva lui. El se ridică la cer, „ca un balon", parodiind înălţarea lui Cristos.

În fine, Dan Stanca, unul dintre cei mai promiţători scriitori români, publică (1997) romanul intitulat *Apocalips amânat*, a cărui acţiune se petrece în România postcomunistă sau mai curând neo-comunistă, care suferă un ultim atac din partea forţelor întunericului încarnate de un cuplu diabolic: Eugen Ţurcanu, care trimite la figura de tristă celebritate a torţionarului anilor 1950, şi discipolul său, Radu Tudose (fals profet autohton), un inginer arogant, avid de putere, fără scrupule. Ţurcanu-Anticrist produce miracole în

serie, cu o uşurinţă deconcertantă. El aminteşte de un personaj al lui Soloviov prin aceea că minunile sale sunt menite „să alunge orice suferinţă şi să aducă fericirea întregii lumi" (recunoaştem aici sloganul comuniştilor). În final, un supravieţuitor al Gulagului, Leon Templea, emigrat în Franţa, pune capăt acţiunii distrugătoare a lui Ţurcanu. Prin intermediul romanului, Dan Stanca propune o impresionantă parabolă a destinului unei ţări în tranziţie. Toate aceste opere contemporane confirmă vitalitatea mitului nostru, al cărui scenariu se schimbă în funcţie de contextul şi geniul celui care îl abordează.

c'est finipour aujourd'hui, *monsieur l'Antechrist*.

Albert Camus, *L'Étranger*

Anexa 1

„*Poporul cel sfânt ascuns*" din scrierile lui Commodian şi tradiţia iudaică a celor zece triburi pierdute

În versurile 941 – 978 din *Carmen apologeticum* şi în *Instructiones* I, 42, Commodian se opreşte asupra legendei „poporului ascuns" care se va întoarce în Ierusalim la sfârşitul veacurilor. Potrivit spuselor sale, autorul s-a inspirat în redactarea acestor fragmente din anumite scrieri „secrete" (v. 936), interzise deci lecturii publice. Reconstituirea, în anexa de faţă, a unui mic dosar de texte care vizează această tematică şi care ar fi putut servi lui Commodian drept sursă de inspiraţie, nu este lipsită de interes. Să începem cu mărturiile sale.

Carmen apologeticum vv. 941 – 990:

Atunci Dumnezeul Atotputernic, vrând să se sfârşească cele despre care am spus mai înainte/ Va ridica un popor multă vreme ascuns. / E poporul iudeilor pe care un râu îi ţine închişi dincolo de Persia: / Dumnezeu a vrut să îi păstreze acolo până la sfârşitul veacurilor. / Din pricina robiei, s-au aşezat în acel ţinut; / Nouă triburi şi jumătate din cele douăsprezece locuiesc acolo. / Minciuna şi ura le sunt necunoscute/ Şi de aceea fiii nu se sfârşesc înaintea părinţilor. / Acolo morţii nu sunt plânşi şi nu se ţine doliu ca la noi, / Căci e nădejde în învierea de apoi. / Aceştia nu au vreodată carne la masa lor, / Ci doar legume şi tot rodul muncii fără vărsare de sânge. / Trăiesc în sfinţenie, iar trupurile le sunt curate/ Nu sunt niciodată mânaţi de poftele pătimaşe ale împreunării. / Nu cunosc nici arşiţa, nici gerul, / Ascultători fiind în chip curat faţă de toate poruncile Legii. / Şi noi ar trebui să le urmăm şi să trăim în curăţie. / Din toate relele nu mai există pentru ei decât munca şi moartea, celelalte au pierit fără urmă. /

Iată cum trăieşte acest popor care se află acum într-o ţară îndepărtată. / Când apele vor seca, el se va întoarce în Iudeea, / Şi cu el împreună va veni Dumnezeu, spre a-şi împlini făgăduinţele. / Şi vor sălta de bucurie în drumul lor, căci Dumnezeu va fi cu ei. / Pământul va întâmpina picioarele lor cu verdeaţă şi toate se vor bucura, / Vieţuitoarele se vor bucura [şi ele] de vederea sfinţilor. / Pretutindeni vor ţâşni izvoare gata să astâmpere setea/ Poporului Celui Preaînalt care vine cu cutremur ceresc. / Norii îi feresc de arşiţă/ Şi munţii, ca să nu obosească. / Un înger al Celui Preaînalt le va fi trimis/ Să le păzească drumul netulburat. / Mersul le este lesnicios, lipsit de vreo osteneală/ Asemenea leilor, pustiu fac tot locul prin care trec. / Vreo luptă de s-ar da, nicio oştire nu le-ar putea ţine piept, / Căci însuşi Dumnezeu îi însoţeşte. / Nimicesc oameni şi şterg de pe faţa pământului cetăţi întregi, / Şi, cu îngăduinţa lui Dumnezeu, pustiesc tot ţinutul locuit. / Umplându-şi cuferele cu prăzile lor de aur şi argint/ Şi acoperiţi de bogăţii, cântă cântare de biruinţă. / De îndată ce se apropie de cetatea părinţilor lor, / Cumplitul tiran fuge îngrozit/ Dimpreună cu mulţi, [căutând scăpare] la regii de la Miazănoapte/ Silind poporul la război. / Dar nici nu încep bine răzvrătiţii lupta împotriva oştirii lui Dumnezeu/ Că sunt răpuşi de îngeri. / înşelătorul şi profetul său cel mincinos sunt prinşi/ Şi dimpreună aruncaţi de vii în iezerul de foc, pradă chinurilor. / Comandanţii, căpeteniile şi legaţii/ Din pricina nelegiuirii lor, vor ajunge sclavii sfinţilor. / Apoi sfinţii ajung în pământul sfânt, / Unde, cu nemăsurată bucurie, primesc cele făgăduite de Dumnezeu.

Instructiones I, 42 (traducere fr. de J.-M. Poinsotte):

DESPRE POPORUL CEL SFÂNT ASCUNS AL LUI
CRISTOS CEL ATOTPUTERNIC, DUMNEZEUL CEL VIU

Un popor sfânt [va] rămâne, ascuns la marginea lumii/ Nu ştim, în fapt, unde sălăşluieşte. / Trăieşte împărţit în nouă triburi şi jumătate, / Altele decât cele două triburi şi jumătate care sunt aici, printre noi. / Cristos a rânduit pentru ele să vieţuiască după Lege, ca în vechime. / Să trăim cu toţii acum după învăţătura Legii noi, / Căci ea ne învaţă despre sine că este însăşi Legea! Este oare ceva mai limpede? / Două triburi şi jumătate au fost lăsate printre noi: pentru ce/ Această jumătate de trib în plus? Ca să nască martiri/ Atunci când se va porni război împotriva a ieşilor săi pe pământ/ Sau, mai curând, când ceata profeţilor sfinţi/ Se va ridica asupra acestui popor şi îi va pune zăgaz, /

Ei, cei călcaţi în picioare de cavalerii hrănite de necuviinţă. / Să dobândească pacea într-o zi, ar fi fost mai presus de înţelegerea lor! / Aceste triburi au fost alungate pentru ca toate tainele lui Cristos/ Să fie săvârşite de ele, până la sfârşitul lumii. / Celelalte au fost zămislite de ticăloşia a doi fraţi, / Sub auspiciile lor, ele au luat calea uciderilor. / Oare nu au fost risipite cu dreptate aceste făpturi pătate de sânge? / Dar ele se vor aduna din nou în tabără din pricina tainelor. / Atunci cele spuse de Lege se vor împlini neîntârziat: / Cristos cel Atotputernic va cobori printre a ieşit Săi/ Ascunşi atâta vreme ochilor noştri, / Şi care au ajuns mii şi mii; adevăratul popor dumnezeiesc. / Acolo, fiul nu moare înaintea tatălui; aceştia nu cunosc/ Nici vreo durere în trupul lor, nici creşterea vreunei tumori. / Merg spre odihnă la vremea cuvenită, / împlinind întru totul Legea, fiind astfel ocrotiţi. / Ei primesc poruncă să treacă de cealaltă parte spre Domnul/ Iar El, ca odinioară, va despărţi apele cele mari, gătindu-le lor drum; / Mai mult încă va face Domnul: va merge alături de ei. / Iată-i ajunşi dincoace; vin cu împăratul cel ceresc. / Nici nu mai trebuie să spunem că pornesc avându-L pe Dumnezeu călăuză/ Munţii se pleacă în faţa lor, iar izvoarele ţâşnesc din pământ: / De vederea poporului ceresc se bucură toată făptura. / Dar el se grăbeşte să vină în apărarea mamei înlănţuite. / De cum îl aude venind, nelegiuitul rege care o ţine în puterea-i, / îşi caută ascunziş în pământurile Boreei şi şi-i adună pe ai săi. / Dar când se loveşte de oastea lui Dumnezeu, / O mânie cerească îi zdrobeşte pe ostaşii săi/ El însuşi este prins dimpreună cu profetul său mincinos şi cumplit; / Din porunca Domnului sunt aruncaţi de vii [în focul] gheenei. / Nobilii şi generalii sunt făcuţi sclavi. / Atunci sfinţii vor intra în sânul de odinioară al mamei lor, / Să aducă liniştea şi celor pe care Răul i-a câştigat de partea sa/ Pe care-i supunea la mii de chinuri, ca ei să creadă în el. / Iată, în sfârşit ceasul în care se sfârşesc relele lumii: / Domnul va începe judecata prin foc.

În rezumat, „sfinţii" trăiesc dincolo de Persia, într-o izolare aproape paradiziacă. Minciuna, ura şi durerea le sunt străine; nu consumă carne şi nu au legături trupeşti; se retrag spre odihnă devreme; împlinesc poruncile lui Dumnezeu şi trăiesc în perfectă comuniune cu natura'. Dumnezeu însuşi îi călăuzeşte spre cetatea Ierusalimului, iar îngerii luptă pentru ei. Sfârşitul lumii este deci marcat de trei evenimente: venirea Anticristului; întoarcerea poporului ascuns la Ierusalim; victoria lui Cristos urmată de Judecata

de Apoi.

În mod evident, Commodian face aluzie la tradiţia iudaică a triburilor pierdute, tradiţie ai cărei germeni se află în episodul deportării iudeilor din Regatul de Nord, în 722 sau 721 î.Hr., de către regele asirian Salmanasar (2 Rg. 1 – 7). ICR. 5, 26 precizează că aceste triburi „vor fi până în ziua aceea", aşadar, ele nu au fost complet asimilate de populaţiile păgâne. Se spune despre ele că trăiau într-o izolare completă (*GnR* 73, 6; *Talmudul de la Ierusalim*, *Sanh*. 10, 6, 29), de cealaltă parte a unui fluviu legendar, Sambatyon, despre care vorbeşte *Talmudul* (*Sanh*. 65 b). Accesul în teritoriul lor era blocat de un jet permanent de pietre, care nu contenea decât în ziua sabatului (*GnR* 11, 6) **504**.

În *4 Ezdra* 13, 40 – 50 (scriere care datează din secolul I d.Hr.) găsim un alt martor important al acestei legende. Ezdra vede în vis un personaj extraordinar care iese din apele mării, pentru a lupta împotriva duşmanilor săi. El „se face un munte mare" (13, 6), iar din gura sa ies flăcări care transformă în praf imensa mulţime. Apoi cheamă la el o altă mulţime, „paşnică [de data aceasta]":

Acestea sunt cele zece triburi**505** care au fost duse în robie, [au fost] scoase din ţara lor, în zilele regelui Iosia, şi pe care Salmanasar, regele Asiriei, le-a luat în puterea-i. El le va lua dincolo de fluviu şi [le va] duce în pământ străin. Dar ele hotărăsc să părăsească mulţimea popoarelor şi să plece într-un ţinut mai îndepărtat unde neamul omenesc n-a locuit vreodată, ca să respecte, măcar acolo, rânduielile pe care nu le-au respectat în ţara lor. Au pornit deci prin trecătorile înguste ale Eufratului. Căci Cel Preaînalt a făcut atunci o minune pentru ei şi a secat izvoarele fluviului până ce ei au trecut. Dar, ca să ajungă în acest ţinut, aveau de străbătut un drum lung, o călătorie de un an şi jumătate: acest ţinut se cheamă într-adevăr Arzareth. De atunci au locuit aici până la sfârşitul veacurilor; iar acum,

---

504 Cf., de asemenea, mărturia lui Pliniu cel Bătrân, Istoria naturală V, 27, 4.

505 Prin anumite trăsături ascetice, ei pot fi comparaţi cu recabiţii (Ier. 35,6-10; cf. 3Rg. 10,15) şi cu terapeuţii lui Philon din Alexandria (De uita contemplatiua). Ideea care se desprinde este că la sfârşitul veacurilor lumea va regăsi starea paradisiacă originară (mitul eternei reîntoarceri); pe de altă parte, în ciuda degenerării omenirii, există întotdeauna un anumit număr de aleşi, capabili să trăiască potrivit „legii lui Dumnezeu". Cf. The Old Testament Pseudepigrapha II, 1985, pp. 443-462.

întorcându-se. Cel Preaînalt va seca din nou izvoarele fluviului, ca ei să poată trece. Aceasta este mulţimea pe care tu ai văzut-o adunându-se în pace; ea cuprinde şi pe cei din poporul tău care au rămas şi care vor fi aflaţi în ţara mea cea sfântă. Atunci când el va începe să nimicească mulţimea de popoare adunate, el va ocroti poporul care a mai rămas şi îi va arăta minuni nenumărate**506**.

Apocalipsa siriacă a lui Baruh (de asemenea, secolul I d.Hr.) oferă o altă mărturie despre această tradiţie, într-o formă foarte inedită. În capitolul 77, Baruh hotărăşte să trimită două epistole evreilor deportaţi, una Babilonului, alta în ţara în care trăiesc nouă triburi şi jumătate, un fel de testament politic şi spiritual cu care se încheie de altfel această apocrifă. Textul nu conţine decât a doua epistolă care se întinde de-a lungul a opt capitole. Ea este trimisă printr-un vultur căruia profetul îi adresează aceste cuvinte: „Cel Preaputernic te-a plăsmuit mai mare între păsări! Te du acum şi nu te opri nicăieri; nici să te odihneşti în vreun cuib, nici să te aşezi pe vreo ramură, până nu vei trece apele învolburate ale Eufratului. Zboară la poporul care locuieşte acolo şi aruncă-le epistola aceasta" (77, 21-22). După ce le aminteşte pricina suferinţelor îndurate de iudei de-a lungul istoriei, după ce le promite pedepsirea exemplară a duşmanilor, Baruh adaugă: „Să fie, dar, epistola aceasta drept mărturie între noi, ca să vă aduceţi aminte de poruncile Celui Puternic, ca să mă apere în faţa celui ce m-a trimis. Amintiţi-vă deci de Lege, de Sion şi de Ţara Sfântă, şi de fraţii voştri şi de Legământul părinţilor voştri, şi nu uitaţi sărbătorile şi sabatul. Şi daţi mai departe această epistolă şi tradiţiile Legii fiilor voştri, după voi, aşa cum le-aţi primit şi voi de la părinţii voştri etc". (84, 7 – 9).

Aşa cum vedem, şi în cazul cărţii *4 Ezdra*, şi în cel al lui Baruh, triburile dispărute sunt investite cu o misiune spirituală deosebită, pe care nu o aveau nicidecum în pasajele biblice în care sunt prezentaţi ca apostaţi, pe drept pedepsiţi de Dumnezeu. Cu timpul, asistăm deci la o transformare a legendei, o evoluţie de la un sens negativ la unul pozitiv, care va culmina cu descrierea „angelică" de la Commodian.

Totuşi, înainte ca cele zece triburi să primească din partea creştinilor un sens cu totul pozitiv, fiind identificate cu „poporul

---

4 Traducere de P. Geoltrain.

ascuns" al lui Dumnezeu, esenienii recunoscuseră în acestea pe strămoşii lor. Revalorizată şi resistematizată, legenda putea legitima separarea lor de lume, modul lor de viaţă ascetică şi mai ales poziţia critică faţă de triburile din Ierusalim.

Testamentul lui Neftali 6, 6 – 7 (a doua jumătate a primului secol! Cr.) şi *Martiriul lui Isaia* 3, 2, scriere a cărei redactare finală datează din secolele al II-lea şi al III-lea d.Hr., vorbesc foarte pe scurt despre triburile pierdute, cea din urmă făcând de asemenea aluzie, ca şi *4 Ezdra*, „la munţii mezilor", unde s-ar fi ascuns triburile. Într-adevăr, în varianta mitului Anticristului pe care ne-o propune Commodian, sfinţii se ascund în munţi şi tot din munţi vor porni să cucerească Ierusalimul.

În *Instr*. I, 42, v. 11, Commodian vorbeşte, foarte curios, de un *chorus prophetarum*, care constituie probabil o aluzie la o altă apocrifă, *5 Ezdra*, redactată direct în latină, în Apus, către sfârşitul secolului al II-lea – începutul secolului al III-lea. În 1, 38 – 40 este vorba chiar de o armată de sfinţi care va veni din Orient (aluzie clară la legenda noastră) condusă de trei patriarhi, însoţiţi de cei doisprezece profeţi mici. iată fragmentul: „Şi acum, părinte, priveşte, dând slavă şi vezi poporul care vine din Răsărit. îi voi da căpetenie pe Avraam, Isaac şi Iacob, Osea şi Amos, şi Miheia, şi Ioil, şi Avdia, şi Iona, şi Naum, şi Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia şi Maleahi, care se mai chemă şi Îngerul Domnului".

Pe scurt, Commodian recurge la o veche tradiţie iudaică, ai cărei martori cei mai importanţi sunt *4 Ezdra* şi *Apocalipsa lui Baruh*. Această tradiţie a cunoscut cel puţin trei metamorfoze de-a lungul vremii. În Biblie (2 Rg. 1 – 7), cele zece triburi din Regatul de Nord au fost deportate de Salmanasar, din pricina nelegiuirii lor. Este vorba deci de o pedeapsă binemeritată pe care Dumnezeu a administrat-o „slujitorilor celor răi", prin intermediul regelui asirian. Cu timpul, şi mai ales în anumite medii apocaliptice, această imagine este înlocuită cu alta, complet idealizată, lipsită de orice conotaţie negativă. *2 Baruh* şi *4 Ezdra* fac din aceşti paria veritabile modele pentru toţi iudeii, eroi spirituali care au ştiut să păstreze, nealterată, Legea lui Dumnezeu. În fine, autorii creştini realizează o a treia transformare a mitului, vechile triburi *iudaice* devenind, pentru Commodian, de pildă, noul „popor ales", poporul creştin prin excelenţă.

Anexa 2

Inventarul principalelor referinţe la Anticrist în literatura creştină a primelor secole (de la 1 Ioan la Theodoret al Cyrului) *

Ambroziaster, *Comentarius în Pauli epistulas ad Galatas*, *ad Ephesios*, *ad Philippenses*, *ad Colossenses*, *ad Thessalonicenses*, *ad Timotheum*, *ad Titium*, *ad Philemonem* (recensiones alpha et gamma): *Ad Thessalonicenses* I, 4, v. 18: I, 5, v. 3; *Ad Thessalonicenses* II, argumentum; cap. 2, w. 4.6.9: CSEL 81, 3, ed. H.J. Vogels, 1969.

Ambrozie, *De patriarchis*, cap. 7, 32; 7, 34, CSEL 32, 2, ed. C. Schenke, 1897. Ambrozie, *De spiritu sanclo*, liber 1, 13, 135; liber 3, 7, 44:

Ambrozie, *Explanatio psalmorum xii*, psalmus 40, 25, 2; psalmus 43, 7, 3; 43, 8, 1; 43, 20, 3; psalmus 45, 10, 3: CSEL 64, ed. M. Petschenig, 1919.

Ambrozie, *Expositio euangelii secundum Lucam*, libri 1; 7; 8; 10: SL 14, ed. M. Adriaen, 1957.

Ambrozie, *De interpellatione lob et David*, 4, 7, 27: CSEL 32, 2, ed. C. Schenke, 1897.

Apocalypsis apocrypha Joannis, cha. 6, 7, 13, 17: ed. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, pp. 70 – 93.

Apocalypsis Esdrae, p. 29: ed. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, pp. 24 – 33.

Apponius, *în Canticum canticorum expositio*, liber 2; liber 8; liber 11; liber 12; epilogus: SL 19, B. de Vregille et L. Heyrand, 1986.

Arnobiu cel Tânăr, *Expositiunculae în Euangelium*: *Expositiunculae în Johannem*, cap. 5; Expositiunculae în Matthaeum, cap. 26: SL 25A, ed. K… – D. Daur, 1992.

Amobiu cel Tânăr, *Conflictus cum Serapione*, liber 1, 18; liber 2, 10: SL 25 A, ed. K.-D. Daur, 1992.

Atanasie, *Apologia contra Arianos sive Apologia secunda*, cap. 90, 3: ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1. Berlin, 1940, pp. 87 – 168.

Atanasie, *De decretis Nicaenae synodi*, cap. 35, 4.16: ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1. Berlin, 1940, pp. 1 – 45.

Atanasie, *De synodis Arimini în Italia et Seleuciae în Isauria*, cap. 5, 2: ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin, 1940, pp. 231-278.

Am trecut în revista principalele pasaje ale literaturii creştine antice unde figurează cuvintele Avrixpiaxoţ, „Antihristus" sau „Antechristus" sub diverse forme. Pentru asta, am folosit, indexurile

unor lucrări diferite, TLG și CETEDOC.

Atanasie, *Didascalia cecxviii patrum Nicaenorum*, vol. 28, col. 1641: *PG* 28, col. 1637 – 1644.

Atanasie, *Epistula ad episcopos Aegypți et Libyae*, vol. 25, col. 557; 592: *PG* 25, col. 537 – 593.

Atanasie, *Historia Arianorum*, cap. 46, 3; 62, 2; 67, 3; 70, 4; 71, 1; 74, 1.2; 75, 3; 76, 1; 77, 1; 78, 5; 79, 1; 80, 1: ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin, 1940, pp. 183 – 230.

Atanasie, *Orationes tres contra Arianos*, vol. 26, col. 13; 25; 428: *PG* 26, col. 12 – 468.

Atanasie, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, vol. 28, col. 664; 665; 677; 700: *PG* 28, col. 597 – 700.

Atanasie, *Synopsis scripturae sacrae*, vol. 28, col. 365; 373; 409; 412; 424; 428; 429; 664: *PG* 28, col. 284 – 437.

Atanasie, *Vita Antonii*, vol. 26, col. 941: *PG* 26, col. 835 – 976; ed. Bartelink, *SC* 400, Paris, 1995.

Augustin, *Enarrationes în Psalmos*, psalmus 9, par. 19; 22; 27; psalmus 68, sermo 2, par. 13; psalmus 105, par. 37; psalmus 128, par. 13: SL 38 – 39 – 40, ed. E. Dekkers et J. Fraipont, 1956.

Augustin, *Adnotationes în lob*, cap. 18; 21: CSEL 28, 2, ed. J. Zycha, 1895. Augustin, *Contra aduersarium legis et prophetarum*, liber 2: SL 49, ed. K.-D. Daur, 1985.

Augustin, *Contra epistulam Parmeniani* liber 2, 8, 15: CSEL 51, ed. M. Petscenig, 1908.

Augustin, *Contra Faustum*, liber 5, par. 4: CSEL 25, ed. J. Zycha, 1891. Augustin, *Contra Gaudentium*, liber 1, 27, 31: CSEL 53, ed. M. Petscenig, 1910. Augustin, *Contra Iulianum opus imperfectum*, liber 1, 132; liber 3, 38.44: CSEL 85.

I, ed. M. Zelzer, 1974.

Augustin, *De baptismo*, liber 3, 19, 26; liber 4, 13, 20; liber 5, 19, 26; liber 6, 8.

II. 12; 6, 18, 30; 6, 31, 59.60; liber 7, 15, 28.29; 7, 28, 54; 7, 49, 96: CSEL 51, ed. M. Petscenig, 1908.

Augustin, *De ciuitate Dei*, liber 16, cap. 24; liber 18, cap. 52; 53; liber 20, cap. 12; 13; 14; 19; 23; 30: SL 47 – 48, ed. B. Dombart et A. Kalb, 1955.

Augustin, *Epistulae*; epist.: 199, par. 3; 9: CSEL 57, ed. A. Goldbacher, 1897. Augustin, *în Iohannis epistulam ad Parthos tractatus*

3, *passim*; 6; 7: PL 35 et SL 37, ed. W.J. Mountain, edition encore inedite.

Augustin, *în Iohannis euangelium tractatus*, 29, 8; 112, 3: SL 36, ed. R. Willems, 1954.

Augustin, *Quaestiones euangeliorum*, liber 1, *quaestio* 21; liber 2, *quaestio* 33: SL 44B, ed. A. Mutzenbecher, 1980.

Augustin, *Quaestionum în heptateuchum libri septem*, liber 6, *Quaest. lesu Naue*, *quaestio* 22: SL 33, ed. J. Fraipont, 1958.

Augustin, *Sermones*, sermo 129; 303: PL 38, 39. Augustin, *Speculum*, cap. 47: CSEL 12, ed. F. Weihrich, 1887. Chromatius din Aquíleea, *Tractatus în Mathaeum*, 35: SL 9A, ed. R. Etaix et J. Lemarie, 1974.

Ciprian (pseudo), *Ad Nouatianum*, cap. 2: SL 4, ed. G.F. Diercks, 1972. Ciprian, *Ad Fortunatum*, praef; cap. 11; 13: SL 3, ed. R. Weber, 1972. Ciprian, *Ad Quirinum*, liber 2, 8; 3, 118: SL 3, ed. R. Weber, 1972. Ciprian, *De ecclesiae catholicae unitate*, cap. 3: SL 3, ed. M. Bevenot, 1972. Ciprian, *De mortalitate*, cap. 15: SL 3A, ed. M. Simonetti, 1976.

Ciprian, *Epistulae*, 58, 1.7; 59, 3, 2.3; 59, 13, 4; 59, 18, 3; 60, 3, 2; 61, 2, 3; 67, 7; 69, 1, 1.2; 69, 10, 2; 69, 11, 3; 69, 16, 2; 70, 3, 2.3; 71, 2, 3; 72, 2, 1; 73, 15, 1.2; 74, 2, 3; 74, 4, 1; 74, 8, 3: SL 3B-3C, ed. G.F. Diercks, 1994 – 1996.

Clement din Alexandria, *Excerpta ex Theodoto* 1, 9, 1: ed. F. Sagnard, *SC* 23, Paris, 1948.

Clement din Alexandria, *Stromata*, III, 6, 45, 2: ed. O. Stahlin, L. Fruchtel and U. Treu, vol. 2, Berlin, 1960; voi. 3, 1970.

(Pseudo) – Clement, *Homiliae* 2, 17, 5: ed. B. Rehm, J. Irmscher and F. Paschke, *Die Pseudoklementinen 1. Homdien*, Berlin, 1969.

Concuia Oecumenica. Conedium universale Chalcedonense anno 451, Tome + volume + part 2, 1, 1, page 17; 2, 1, 3, page 131.132.133.135;

Concilia Oecumenica, *Concilium universale Ephesenum anno 431*, Tome + volume + part 1, 1, 1, page 47.50; 1, 1, 5, page 97;

Concilia Oecumenica, *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536*, Tome 3, page 43: ed. E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, 7 vol., Berlin, 1927 – 1929.

CSEL 79, ed. O. Faller.

Didim cel Orb, *Comentarii în Zacehariam* 1, 393; 4, 162.170.171: ed. L. Doutreleau, *Didyme l'Aveugle sur Zacharie*, 3 vols. *SC* 83, 84, 85,

Paris, 1962.

(Pseudo) Didim cel Orb, *De trinitate* (lib. 2.8 – 27), vol. 39, pp. 605; 732; 765: ed. J. Honscheid, *Didymus der Blânde*. *De trinitate*, Buch 1 [Beitrage zur klassischen Philologie 44. Meisenheim am Glan: Hain, 1975], pp. 14 – 238.

Epifanie, *Panarion*, vol. 1, p. 266; 295; vol. 2, p. 5; 221; 251; voi. 3, p. 305: ed. K. Holl, Epiphanius, Bande 1 – 3: *Ancoratus und Panarion* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, 31, 37. Leipzig, vol. 1, 1915; vol. 2, 1922; voi. 3, 1933].

Epistulae ad Cyprianum el alios (*exceptis Nouatiani epistulis*), 22, 1, 1: SL 3B-3C, ed. G.F. Diercks, 1994 – 1996.

Epistulae ad Luciferum Călăritanum et alios, epist. 3; 4: SL 8, ed. G.F. Diercks, 1978.

Eusebiu, *De uitis prophetarum* (fragmenta), vol. 22, col. 1269: *PG* 22, col. 126 l1272.

Eusebiu, *Demonstratio evangelica* (fragmenta libri XV), fragm. 5. ed. I.A. Heikel, *Eusebius Werke*, 6 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 23, Leipzig, 1913]: pp. 1492.

Eusebiu, *Fragmenta în Danielem*, vol. 24, p. 528: *PG* 24, col. 525 – 528.

Eusebiu, *Fragmenta în Lucam*, vol. 24, pp. 584; 585: *PG* 24, col. 529 – 605.

Eusebiu, *Generalis elementaria introductio* (= Eglogae propheticae), pp. 93; 103: ed. T. Gaisford, Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis eglogae propheticae, Oxford, 1842, pp. 1 – 236.

Eusebiu, *Historia ecclesiastica* 3, 18, 2; 5, 8, 5.6; 6, 7, 1; 7, 25, 21: ed. G. Bardy, *Eusebe de Cesaree*. *Histoire ecclésiastique*, 3 vols. [SC 31, 41, 55, Paris, vol. 1, 1952; vol. 2, 1955; voi. 3, 1958].

Faustin, *De trinitate*, cap. 25; 41: SL 69, ed. M. Simonetti, 1867.

Furnicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, cap. 22, 4: CUF, ed. R. Turcan, 1982.

Grigore al Elvirei (?), *De Salomone*, cap. 12: SL 69, ed. V. Bulhart, 1967.

Grigore al Elvirei, *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum*, tract. 18: SL 69, ed. V. Bulhart, 1967.

Grigore de Nazianz, *Carmina moralia*, vol. 37, col. 963: *PG* 37, col. 521 – 968.

Grigore de Nazianz, *De pace* 2 (orat. 22), vol. 35, col. 1140: *PG*

35, col. 1132 – 1152.

Grigore de Nazianz*, în laudem Athanasii* (orat. 21), vol. 35, col. 1105: *PG* 35, col. 1081-1128.

Grigore de Nazianz*, în laudem Heronis philosophi* (orat. 25), vol. 35, col. 1209: *PG* 35, col. 1197 – 1225.

Grigore de Nyssa, *Contra Eunomium* 3, 9, 64: ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera*.

2 vol. Leyde, 1960.

Hipolit, *Comentarium în Danielem* 4, 5, 3; 4, 7, 1; 4, 12, 4; 4, 14, 1; 4, 24, 7; 4, 35, 3; 4, 49, 1; 4, 50, 2; 4, 54, 1; 4, 55, 3; 4, 56, 6; 4, 57, 8; 4, 58, 1: ed. M. Lefèvre, *Hippolyte*. *Commentaire sur Daniel* [SC 14, Paris, 1947].

Hipolit, *De antichristo* 5; 6; 14; 15; 19; 25; 28; 47; 49; 55; 57: ed. H. Achelis, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 1.2. Leipzig, 1897]; ed. E. Norelli, *Ippolito*, *L'Anticristo*, Florence, 1987.

Hipolit, *De benedictionibus Isaaci et Jacobi*, p. 90: ed. M. Briere, L. Maries and B.-C. Mercier, Hippolyte de Rome. Sur les benedictions d Isaac, de Jacob et de Moise, [Patrologia Orientalis 27, 1954].

(Pseudo) Hipolit, *De consummatione mundi* 4; 10; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 25; 35: ed. H. Achelis, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 1.2, Leipzig, 1897].

Ieronim, *Aduersus louinianum*, liber 1, 48; liber 2, 2; 2, 21: PL 23, col. 221-352. Ieronim, *Altercaţio Luciferiani et Orthodoxi*, par. 2; 5: PL 23, col. 163 – 192. Ieronim, *Comentarii în Danielem*, prol; liber 2, 5; 2, 7; 2, 8; liber 3, 9; liber 4, 11; 4, 12: SL 75A, ed. F. Glorie, 1964.

Ieronim, *Comentarii în euangelium Matthaei*, praef; liber 1; liber 4: SL 77, ed. D. Hurst et M. Adriaen, 1969.

Ieronim, *Comentarii în Ezechielem*, liber 5, 16; liber 10, 31; liber 12, 40: SL 75, ed. F. Glorie, 1964.

Ieronim, *Comentarii în Isaiam*, liber 2, 4, 6; liber 5, 16, 3.5; 5, 19, 23; 5, 23, 18; liber 6, 13, 12; 6, 16, 1.6; liber 7, 19, 12; liber 8, 24, 14; 8, 25, 6; 8, 27, 13; liber 16, 59, 3.5, SL 73 – 73A, ed. M. Adriaen, 1963.

Ieronim, *Comentarii în prophetas minores, în Osee*, liber 1, 2; liber *2, 1, în loelem*.

3; *În Amos*, liber 1, 3; liber 2, 5; *În Abdiam*; *În Jonam*, cap. 2; În *Michaeam*, liber 2, cap. 7; *În Naum*, cap. 2; *În Abacuc*, liber 1, 2.; liber 2,

2; 2, 3; *În Sophoniam*, cap. 1;

2; *În Zachariam*, liber 1, 4; liber 3, 11; 3, 13: SL 76 – 76A, ed. M. Adriaen, 1969 – 1970.

Ieronim, *Comentarius în Ecclesiastem*, cap. 4, v. 13: SL 72, ed. M. Adriaen, 1959. Ieronim, *De uiris illustribus*, cap. 52; 61: Texte und Untersuchunger zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 14, la, <kl. E. Richardson, 1896.

Ieronim, *Epistulae*; epist. 15; 21; 22; 38; 39; 54; 65; 121; 123; 129; 147, 2: CSEL54, 55, 56, ed. I. Hilberg, 1910 – 1918 et CSEL 88, ed. J. Divjak, 1981.

Ieronim*, în Hieremiam prophetam libri vi*, liber 2; liber 4; liber 5: SL 74, ed. S. Reiter, 1960.

Ieronim, *Tractatuum în psalmos series altera*, psalmus 88: SL 78, ed. G. Morin, 1958.

Ignaţiu, *Epistulae interpolatae et epistulae supposititiae*, Epist. 9, 5, 2; Epist. 1*0, 2*.

3: ed. F.X. Funk and F. Diekamp, *Patres apostolici*, vol. 2, Tübingen, 1913.

Ilarie de Arles, *Tractatus în septem epistulas catholicas*: În epist. Iacobi; În epist. Iohannis I; În epist. Iudae: SL 108B, ed. R.E. McNally, 1973.

Ioan Cassian, *Contaţionesxxiii*, collatio 8, 4: CSEL 13, ed. M. Petschenig, 1886. Ioan Cassian, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, liber 5, 10: CSEL 17, ed. M. Petschenig, 1888.

Ioan Hrisostomul, *Ad cos qui scandalizaţi sunt* 12, 1.5.6: ed. A.-M. Malingrey, Jean Chrysostome. *Sur la providence de Dieu* [SC 79, Paris, 1961].

Ioan Hrisostomul, *De cruce et latrone* (homiliae 1, 2), vol. 49, col. 404; 413: *PG* 49 col. 399 – 418.

Ioan Hrisostomul*, în epistulam ad Hebraeos* (homiliae 1 – 34), *PG* 63, col. 226. Ioan Hrisostomul*, în epistulam adRomanos* (homiliae 1 – 32), *PG* 60, col. 674. Ioan Hrisostomul*, în epistulam I ad Thessalonicenses* (homiliae 1-11), *PG* 62, col. 449.

Ioan Hrisostomul*, în epistulam* II *ad Thessalonicenses* (homiliae 1 – 5), *PG* 62, col. 469; 470; 482; 485; 486; 487.

Ioan Hrisostomul*, în epistulam IIad Timotheum* (homiliae 1-10), *PG* 62, col. 643. Ioan Hrisostomul*, în illud*: *Vidi dominum* (homiliae 1 – 6), horn. 2, 3: ed. J. Dumortier, *Jean Chrysostome*. *Homelies sur Ozias* [SC

277, Paris, 1981].

Ioan Hrisostomul, *în Joannem* (homiliae 1 – 88), *PG* 59, col. 235; 236; 324. Ioan Hrisostomul, *în Matthaeum* (homiliae 1 – 90), vol. 58, col. 476; 697; 704: *PG* 57 col. 13 – 472 *etPG 58*, col. 471-794.

(Pseudo) Ioan Hrisostomul, *De paenitentia* (sermo 1), *PG* 60, col. 685. (Pseudo) Ioan Hrisostomul, *Depseudoprophetis*, *PG* 59, col. 555; 557; 560; 563. (Pseudo) Ioan Hrisostomul, *în Joannem theologum*, *PG* 59, col. 612. (Pseudo) Ioan Hrisostomul, în *praecursorem domini*, *PG* 59, col. 491. (Pseudo) Ioan Hrisostomul, în *secundum domini adventum*, *PG* 59, col. 626. (Pseudo) Ioan Hrisostomul, *interpretatio în Danielem prophetam*, *PG* 56, col. 230; 233.

(Pseudo) Ioan Hrisostomul, *Synopsis scripturae sacrae*, *PG* 56, col. 369. Lactanţiu, *De mortibus persecutorum*, cap. 2, 8: CPL 91, ed. J.L. Creed, 1984 [Oxford Early Christian Texts].

Lactanţiu, *Diuinae Institutiones*, liber 7, 19, 6: CSEL 19, ed. S. Brandt, 1890. Lucifer Cagliari, *De non parcendo în deum delinquentibus*, cap. 6; 11; 14; 19; 21; 22; 23; 24; 25; 30; 31: SL 8, ed. G.F. Diercks, 1978.

Lucifer de Cagliari, *De non conveniendo cum haereticis*, cap. 4; 11; 13; 14: SL 8, ed. G.F. Diercks, 1978.

Lucifer de Cagliari, *Moriundum esse pro deifilio*, cap. 1, 11: SL 8, ed. G.F. Diercks, 1978.

Lucifer de Cagliari, *Quia absentem Nemo debet iudicare nec damnare*, liber 1, 23; 27; 33; 34; 36; 40; liber 2, 8; 11; 14; 16; 19; 25; 31: SL 8, ed. G.F. Diercks, 1978.

(Pseudo) Macarie, *Sermones* 1 – 22; 24 – 27; horn. 25, 4: ed. H. Berthold, Makarios/Symeon Reden und Briefe, 2 vols. [Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin, 1973].

Martyrium Pionii presbyteri et socialium, 14, 10: ed. H. Musurillo, *The acts of the Christian martyrs*. Oxford, 1972, pp. 136 – 166.

Maxim de Torino, *Collectio sermonum antiqua*: sermo 19; sermo 51; sermo 107: SL 23, ed. A. Mutzenbecher, 1962.

Origen (?), *Excerpta în Psalmos*, *PG* 17, col. 128. Origen (?), *Selecta în Psalmos*, *PG* 12, col. 1141.

Origen, *Comentarii în epistulam ad Romanos* (I.l-XII.21) (în catenis), cap. 53, line 7: ed. A. Ramsbotham, „Documents: The commentary of Origen on the epistle to the Romans", în *Journal of Theological Studies* 13 et 14; 1912, 13, pp. 210 – 224; 357 – 368; 14,

pp. 10 – 22.

Origen, *Comentarii în euangelium Joannis* (lib. 19; 20; 28; 32), liber 20, 21, 173.174.175; liber 32, 17, 214.217: ed. E. Preuschen, *Origenes Werke*, vol. 4 [Die griechischen christliehen Schriftsteller 10. Leipzig, 1903].

Origen, *Comentariorum series în evangelium Matthaei* (Mt. 22.34 – 27.63), pp. 83; 96; 97: ed. E. Klostermann, *Origenes Werke*, vol. 11 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 38.2. Leipzig, 1933].

Origen, *Comentarium în evangelium Matthaei* (lib. 12 – 17), liber 15, 31: ed. E. Klostermann, *Origenes Werke*, vol. 10. 1-10.2 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 40.1 – 40.2. Leipzig, 1935 – 1937].

Origen, *Contra Celsum*, liber 2, 50; liber 6, 45.46.79: *Contra Celsum*, ed. M. Borret, *Origene*. *Contre Celse*, 4 vol. [SC 132, 136, 147, 150, Paris, 1967 – 1969], Origen, *Expositio în Prouerhia*, *PG* 17, col. 248. Origen, *Selecta în Exodum*, *PG* 12, col. 292.

Orosiu, *Historiarum aduersum paganos libri vii* vol. I, liber 1, prol., par. 14; vol. III, liber 7, cap. 27, 16: CUF, ed. H.-P. Arnaud-Lindet, 1990 – 1991.

Orosiu, *Liber apologeticus contra Pelagianos*, cap. 16, 2; 28, 8: CSEL 5, ed. C. Zangemeister, 1882.

Palladius, *Historia Lausiaca* (recensio G), *Vita* 25, 5; *Vita* 54, 5: ed. G.J.M. Bartelink, *Palladio*. *La storia Lausiaca*, Verona, 1974.

Policarp, *Epistula ad Philippenses* 7, 1: ed. K. Bihimeyer and W. Schneemelcher post F.X. Funk, *Die apostolischen Vater*, Tübingen, 1970.

Quoduultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, *Dimidium temporis*, prol; cap. 5; 6; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 16: SL60, ed. R. Braun, 1976.

Quoduultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, pars 1, prol; cap. 6; 7; pars 2, cap. 34; 35; 36: SL 60, ed. R. Braun, 1976.

Rufin, *De benedicţionibuspatriarcharum*, liber 2, 16: SL 20, ed. M. Simonetti, 1961. Rufin, *Expositio symboli*, cap. 32: SL 20, ed. M. Simonetti, 1961. *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizândis* (Concilium Carthaginiense sub Cypriano anno 256 habitum), par. 1, p. 249; par. 11, p. 256; par. 24, p. 260; par. 51, p. 269; par. 64, p. 271; par. 87, p. 277: CPL 56, ed. H. von Soden, 1909.

Socrate, *Historia ecclesiastica*, liber 1, 6: ed. W. Bright, *Socrates*

ecclesiastical history, Oxford, 1893.

Sulpicius Severus, *Chronicorum libri* II, liber 2, 7, 5; 2, 28, 1; 2, 33, 3: CSEL 1, ed. C. Halm, 1966.

Sulpicius Severus, *Dialogorum libri* II, dialogus 2, 14, 1.2.3.4: CSEL 1, ed. C. Halm.

1966.

Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini Turonensis*, cap. 24, 3: *SC* 133, ed. J. Fontaine.

1967.

Theodor de Mopsuestia, *Commentaire sur 2 Thess. 2, 3 s.*: ed. H.B. Swete, tome II. Theodoret, *Comentaria în Isaiam*, cap. 4: ed. J.-N. Guinot, *Theodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie*, 3 vol. [SC 276, 295, 315, Paris, 1980 – 1984].

Theodoret, *Epistulae*: *Collectio Sirmondiana* (epistulae 96 – 147), Epist. 147: ed. Y. Azema, *Theodoret de Cyr. Correspondance* III [SC 111. Paris, 1965].

Theodoret, *Eranistes*, p. 91: ed. G.H. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus. Eranistes*, Oxford, 1975.

Theodoret, *Haereticarum fabularum compendium*, *PG* 83, col. 440; 525; 528; 529; 532.

Theodoret, *Interpretatio în Danielem*. *PG* 81, col. 1420; 1429; 1505; 1524; 1525; 1528; 1533; 1540; 1541.

Theodoret, *Interpretatio în XIV epistulas sancti Pauli*, *PG* 82, col. 520; 657; 664.

Theodoret, *Quaestiones în Octateuchum*, p. 96, ed. N. Fernandez Marcos and A. Saenz-Badillos, *Theodoreti Cyrensis quaestiones* în *Octateuchum* [Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 17, Madrid, 1979].

Tertulian, *Aduersus Marcionem*, liber 1, p. 318; liber 3, p. 388; liber 5 pp. 616.631, SL 1, ed. Kroymann, 1954.

Tertulian, *Aduersus Praxean*, cap. 31, SL 2, ed. E. Kroymann et E. Evans, 1954. Tertulian, *De anima*, cap. 50, SL 2, ed. Waszink, 1954. Tertulian, *De carne Christi*, cap. 24, SL 2, ed. Kroymann, 1954. Tertulian, *De fuga în persecutione*, cap. 12, SL 2, ed. J.J. Thierry, 1954. Tertulian, *De ieiunio aduersus psychicos*, p. 289, SL 2, ed. A. Reif Ferscheid et G. Wissowa, 1954.

Tertulian, *De monogamia*, cap. 16, SL 2, ed. E. Dekkers, 1954. Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, cap. 4; 33: SL 1, ed. R.F.

Refoule, 1954. Tertulian, *De resurrectione mortuorum*, cap. 22; 24; 25; 27; 41, SL 2, ed. Borleffs, 1954.

Tertulian, *Scorpiace* p. 174, SL 2, ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, 1954. Vasile, *Epistulae*, Epist. 264, 1, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile*. *Lettres*, 3 vols. Paris, 1957 – 1966. Epist. 1-100: vol. 1, *Epist*. 101-218; vol. 2, *Epist*. 219 – 366; voi. 3, *Cod*.

Vasile, *Sermo* 11 (*sermo asceticus et exhortatio de renunţiatione mundi*), vol. 31, col. 648: PG 31, col. 625 – 648.

Bibliografie

Instrumente de lucru (în ordine alfabetică)

Biblia patristica, Paris, 1975 – 1999, 7 vol.

Blaise, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu specialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat, Paris, 1993.

Catholic Encyclopedia, New York, 1907 – 1914.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, sous la direction de F. Cabrol et H. Leclercq, Paris, 1907 – 1953, 15 vol.

Dictionnaire de la Bible, commence par L. Pirot et A. Robert, continue sous la direction d'H. Cazelles et A. Feuillet, Paris, 1895 – 1912.

Dictionnaire de la Bible. *Supplement*, Paris, 1926 *sq*.

Dictionnaire de spiritualité: *ascétique et mystique*, *doctrine et histoire*, public sous la direction de M. Viller, assiste de F. Cavallera et J. de Guibert, Paris, 1937 – 1994, 16 tomes.

Dictionnaire de théologie catholique, commence sous la direction d'A. Vacant, E. Mangenot, continue sous celle d'E. Amann, Paris, 1903 – 1970.

Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, sous la direction d'A. Di Bernardino, Paris, 1990, 2 vol. (trad. franţ. sous la direction de F. Vial).

Dictionnaire encyclopédique du juda isme, sous la direction de G. Wigoder, adapte en français sous la direction de S.A. Goldberg avec la collaboration de V. Gillet, Serandour, A. et Veyret, G.R., Paris, 1996.

Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, llc ed., Oxford, 1994.

The eneyclopedia of Religion, M. Eliade (ed.), New York, 1987.

The Oxford Dictionary of the Christian Church, F.L. Cross, E.A. Livingstone (ed.), Oxford, 1974.

Theological Dictionary of the New Testament, G. Kittel (ed.), trad.

G.W. Bromiley, Grand Rapids, 1995, 10 vol.

Altaner, B., *Patrology*, trad. par H.C. Graef, Fribourg, 1960.

Altaner, B., *Precis de patrologie*, adapte par H. Chirat, Mulhouse, 1961.

Coman, I.G., *Patrologie*, Bucureşti, 1985 – 1988, 3 vol.

Corpus Christianorum. *Series Graeca*, Tumhout, 1977 *sq*.

Corpus Christianorum. *Series Latina*, Tumhout, 1953 *sq*.

Danielou, J.; Marrou, H. – l., intr. de R. Aubert, *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, 1963, 2 vol.

De Labriolle, P., *Histoire de la littérature chrétienne de langue latine*, Paris, 1948.

Denis, A.-M., o.p. et collaborateurs, avec le concours de J.

— Cl. Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse judeo-hellenistique*: *pseudepigraphes de l'Ancien Testament*, Tumhout, 2000, 2 vol.

Harl, M.; Dorival, G.; Munnich, O., *La Bible grecque des Septante*, *du judaisme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, 2C ed., 1994.

Histoire du christianisme des origines a nos jours, sous la din de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri *et al*., t. 1, *Le nouveau peuple* (*des origines a 250*), Paris, 2000, sous la direction de A. Vauchez et M. Venard; t. II, *Naissance d'une chrétiente 250 – 430*, sous la responsabilite de Ch. et L. Pietri, Paris, 1995.

Jossa, J., *ÎI cristianesimo antico dalie origini al concilio di Nicea*, Rome, 1998.

Monaci Castagno, A. (ed.), *Origene*. *Dizionario*. *La cultura*, *îl pensiero*, *le opere*. Rome, 2000.

Moreschini, C.; Norelli, E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia, 1995 – 1996, 2 vol.

Patrologia e cursus completus, ed. J.-P. Migne, *Series Graeca*, Paris, 1857 – 1866.

Patrologia e cursus completus, ed. J.-P. Migne, *Series Latina*, Paris, 1841-1864.

Saulnier, C., avec la collaboration de Ch. Perrot, *Histoire d'Israel*, vol. III, *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple* (*331 a*. *C*. — *135 a*. *D*.), Paris, 1985.

Simonetti, M.; Prinzivalli, E. *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, 1999.

Texte vechi şi traduceri (în ordinea capitolelor)

Septiiaginta, ed. A. Rahifs, Stuttgart, 1979.

La Bible d'Alexandrie, publiee sous la direction de M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, Paris, 1986 –...

Susanna-Daniel-Bel et Draco, ed. J. Ziegler, O. Munnich, D. Fraenkel, *Septiiaginta*, XVI, 2, Göttingen, 1999.

Abel, F.-M., *Les Livres des Maccabees*, Paris, 1946.

Goldstein, J.A., 1 *Maccabees*, *a New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 1976; 2 *Maccabees*, New York, 1983.

Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'université de Lyon par R. Arnaldez, C. Mondesert et J. Pouilloux, Paris, 1961-1992, 36 vol.

Charlesworth, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, 1983, 2 vol.

Dupont-Sommer, A., Philonenko, M. (ed.), *La Bible*. *Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987.

Bovon, F.; Geoltrain, P. (ed.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, 1997.

Testamenta XII Patriarchum, M. de Jonge (ed.), PVTG, 1.2, Leyde, 1970.

The Testaments of the Twelve Patriarchs, M. de Jonge *et al*. (ed.), PVTG, 1.2, Leyde, 1978.

The Greek New Testament, K. Aland *el al*. (ed.), de ed., Stuttgart, 1983.

Hennecke, E.; Schnecmelcher, W. (ed.), *New Testament Apocrypha*, Londres, 1963 – 1965, 2 vol.

Tischendorf, C., *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866.

Zbaffoni, F., *Testi sull' Anticristo*, *secoli* /-//, Florence, 1992.

Zbaffoni, F., *Testi sull' Anticristo*, *secolo III*, Florence, 1992.

Beeson, E., *La Didache ou l'enseignement des douze apâtres*, trad. et commentaire, Bihorel-les-Rouen, 1948.

Mattioli, U., *La „Didache", dottrina dei dodici apostoli*, Albe, 1969.

Rordorf-A. Tuilier, W., *La Doctrine des douze Apotres* (*Didache*), *SC* 248, Paris, 1978.

La Didache, în *Écrits des Peres apostoliques*, Paris, 1990, pp. 41 – 65; trad. par Fr. Refoule, o.p.; notes de Fr. Louvel, o.p.

Audet, J.-P., *La Didache*. *Instructions des apâtres*, Paris, 1958.

Scorza Barcellona, F., *Epistola di Barnaba*, Turin, 1975.

Prigent, P.; Kraft, R.A., *Epire de Barnabé*, *SC* 172, Paris, 1971.

PseudoBarnabe, *Lettre*, în *Écrits des Peres apostoliques*, Paris, 1990, pp. 261-313, trad. par Soeur Suzanne-Dominique, o.p., notes de Fr. Louvel, o.p.

Ascensio Isaiae, ed. P. Bettiolo, A. Kossova Giambelluca, C. Leonardi, E. Norelli, L. Perrone, 1. *Textus*, *2*. *Comentarius* (*Corpus christianorum*. *Series apocryphorum*, 7 – 8), Tumhout, 1995.

L'Ascension d'Isale, intr., trad. et notes par E. Norelli, Brepols, 1998.

Justin, *Dialogue avec Tryphon*, texte grec et trad. par G. Archambault, Paris, 1909.

Giustino, S., *Dialogo con Trifone*, intr., trad. italienne et notes par G. Visonă, Milan, 1988.

Saint Justin, *Œuvres complètes*, Paris, 1994, intr. de J.-D. Dubois.

Saint Justin, *Apologies*, intr., texte critique, trad., commentaire et index par A. Wartelle, Paris, 1987.

Irenec de Lyon, *Contre les heresies*, *livres I-V*, 10 vol., ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, Paris, liber I = *SC* 263 – 264; liber II = *SC* 293 – 294; liber III = *SC* 210 – 211; liber IV = *SC* 100; liber V = *SC* 152 – 153.

Ippolito, *L'Anticristo*, intr., ed., trad. italienne et commentaire par E. Norelli, Florence, 1987.

Ippolito, *Les benedizioni di Giacobbe*, intr., edit., trad. italienne par M. Simonetti, Rome, 1982.

Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, ed. M. Lefèvre, *SC* 14, Paris, 1947.

Origene, *Contre Celse*, ed., trad. et notes par M. Borret, Paris, 1967 – 1976, *SC* 132, 136, 147, 150, 227.

Origen, *Comentariorum series în evangelium Matthaei Mt*. *22.34 – 27.63*, ed. E. Klostermann, *Origenes Werke*, vol. 11 [Die griechischen christlichen Schriftsteller, 38.2, Leipzig, Teubner, 1933].

Die Oracola Sibillyna, J. Geflken (ed.), GCS, Leipzig, 1902.

Nikiprowetzky, V., *La Troisième Sibylle*, texte grec et trad., Paris-La Haye, 1970.

Oracles sibyllins, intr., trad. et notes par V. Nikiprowetzky, în *La Bible*. *Écrits intertestamentaires*. Paris, 1987, t. I, pp. 1037 – 1143.

Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse et autres écrits*, intr., ed., trad. et commentaire par Dulaey, M., Paris, 1997, SC 423.

Commodiani carmina, B. Dombart (ed.), CSEL 15, Vienne, 1887.

Commodiano, *Cârme apologetico*, intr., texte critique, trad. italienne, glossaire et index par A. Salvatore, Turin, 1977.

Durei, J., *Les* Instructiones *de Commodien*, Paris, 1912.

Lactance, *De mortibuspersecutorum*, ed. et trad. par J. Moreau, Paris, 1954.

Lactance, *Epitome des „Institutions divines"*, intr., texte critique, trad., notes et index par M. Perrin, Paris, 1987, SC 335.

Cyrille de Jerusalem, *Catéchèses ad illuminândos 1-18*, ed. W.C. Reischl et J. Rupp, *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera* quae *supersunt omnia*, Münich, 1848, 1860, 2 vol.

Cyrille de Jerusalem, *Les Catéchèses baptismales et mystagogiques*, trad. par J. Bouvet, dossier d'A. – G. Hamman, Paris, 1993.

PseudoHippolyte, *De consummatione mundi*, *PG* 10, col. 901 – 952, et G. Bonwetsch et Achelis, H., *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897 pp. 287 – 309.

Scarpsum de dictis sancti Efrem prope fine mundi, ed. D. Verhelst, în *Pascua Mediaevalia*, *Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, Louvain, 1983, pp. 518 – 528.

Bareille, P., *Œuvres complètes de saint Jérôme*, Paris, 1878 – 1885.

Saint Jérôme, *Lettres*, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris, 1949 – 1961, 7 vol.

Fr. Glorie, *S. Hieronymi presbyteri comentariorum în Danielem* libri III <IV>, CCL, Tumholt, 1964.

Tertullien, *Trăite de la prescription contre les herétiques*, intr., texte critique et notes de Refoule, R.F., trad. de P. de Labriolle, Paris, 1957, *SC* 46.

Tertullien, *Contre Marcion*, livres I-111, intr., texte critique, trad., notes et index par R. Braun, Paris, 1994, *SC* 365, 368, 399.

Tertulliani opera, ed. A. Kroymann, Leipzig, 1906.

S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia, G. Harţei (ed.), CSEL 3, Vienne, 1868 – 1871, 3 vol.

Cyprien, *Correspondance*, texte établi et traduit par le chanoine Bayard, Paris, 1925, 2 vol.

Cyprien, *De l'unite de l'église catholique*, intr., trad., notes par P. de Labriolle, Paris, 1942.

Cipriano, *Obras*, ed. bilingue, latin-espagnol, intr., trad. et notes par J. Campos, Madrid „1964.

Augustin, *Epistulae*, CSEL 57, ed. A. Goldbacher, 1897.

Augustin, *Commentaire de la premiere epire de Saint Jean*, texte latin, intr., trad. et notes, par P. Agaesse, Paris, 1984, *SC* 75.

Agostino, *Amore absoluto e „terza navigazione"*, ed. bilingue, contenant le texte latin et la traduction italienne du *Commentaire de la premiere epire de Saint Jean*, intr., trad. et notes par G. Reale, Milan, 1994.

Augustinus, *De ciuitate Dei*, ed. B. Dombart et A. Kalb, CPL 303, SL 47 – 48.

Saint Augustin, *La Câte de Dieu*, dans *Œuvres*, texte de la 4 e edition de B. Dombart et A. Kalb, intr. et notes par G. Bardy, trad. française de G. Combes, Paris, 1960.

Saint Augustin, *La Câte de Dieu*, trad. par G. Combes, revue et corrigee par G. Madec, Paris, 1995.

Theodoret de Cyr, *Commentaire sur le Livre de Daniel* (*PG* 81); *Commentaire aux epires de Paul* (*PG* 82); *Haereticarum fabularum compendium* (*PG* 83).

Testamentum Domini noştri Jesu Christi, *nune primum edidit*, *latine reddidit et illustrauit Ignatius Ephraem* II *Rahmani*, *patriarcha antiochenus Syrorum*, *Maguntiae*, 1899.

II *Testamento siriaco di Nostro Signore*, *în Apocalipssi apocrife*, A.M. Di Nota (ed.), Milan, 1993, pp. 137 – 144.

Studii, eseuri, lucrări diverse

Abel, F.-M., *Les Livres des Maccabees*, Paris, 1946.

Acerbi, A., *L'Ascensione di Isaia*. *Cristologia e profetismo în Siria noi primi decenni del*

IIsecolo, Milan, 1989. Alexander, P.J., *Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, 1985. Alexandre, M., *Philon d'Alexandrie*, *De congressu eruditionis gratia*, Paris, 1967. Alexandre, M., *Le Commencement du Livre*. *Genese*, *I-V*: *la version grecque de la*

Septante et sa reception, Paris, 1988. Amiot, F., *Saint Paul*, *epire aux Galates*, *epires aux Thessaloniciens*, Paris, 1997.

Andrei, O.Aspetti del construirsi della (e di una) identită cristiana: l'Anticristo di Ippolito", în la *costruzione dell'identită cristiana tra Oriente ed Occidente* (*l-Vll secolo*), *Congresso Nazionale CISSR*, *Bertinoro*. *30 septembre-2 octobre 2002*, *Annali di storia*

dell'esegesi, 20, 2003.

Andrei, O.Dai de *Antichristo* di Ippolito al de *Consummatione Mundi* dello Ps. Ippolito: «riscrivere» un testo e «comunicare storia»", în *Studia Ephemeridis* «*Augustinianum*», Rome, 2004.

Antihristica. *Des signes de la venue de l'Antihrist el de la fin du monde*, *a partir des Écritures et des écrits des Peres*, intr. et notes par Arhim. V. Miele, Mănăstirea Bistriţa, Eparhia Râmnicului, 1994.

Antihristul, textes de V. Soloviov, G.P. Fedotov, A. Matzeina, B. Molceanov, S.N. Bulgakov, intr. T. Paleologu, trad. du russe par R. Părpăuţă, Iaşi, 2000.

Arrighini, A., *L'Anticristo*. *La venuta e il regno del vicario di Satana*, Genes, 1944 (reimpr. 1988).

Aune, D.E.Magic in Early Christianity", *ANRW*, 23, 2, 1980, pp. 1507 – 1557.

Avi-Yonah, M., *The Jews under Roman and Byzantine Rule*. *A Political History of Palestine from the Bar Kochba War to the Arab Conquest*, 2C ed., New York-Jerusalem, 1984.

Ayan Calvo, J.J.Escatologia cosmica y Sagrada Escritura en Ireneo de Lyon", *Annali di storia dell'esegesi*, 16/1, 1999, pp. 197 – 233.

B. Sesboiie, *Tout recapituler dans le Christ*, Paris, 2000.

Babcock, W.S., *Tyconius*: *The Book of Rules*, Atlanta, 1989.

Badilita, C., *L'Apocalypse de Jean et la littérature apocalyptique judeo-chrétienne* Bucureşti, 1998.

Badilita, C.L'Anticristo e l'Impero romano: Ireneo e Ippolito. Saggio sul «male katechontico»", în II *Dio mortale*. *Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, P. Bettiolo et G. Filoramo (ed.), Brescia, 2002, pp. 135 – 161.

Badilita, C., *Manual de anticristologie*. *Studii*, *dosar bilic şi traduceri*. Iaşi, 2002.

Barbuto, G.M., *IIprincipe e l'Anticristo*, Naples, 1944.

Bardy, G.Theodoret", în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 15, 1945, pp. 299

325.

Barnard, L., *Justin Martyr*, *His Life and Thought*, Cambridge, 1967.

Bartelink, G.J.M.Les demons brigands", în *Vigiliae christianae*, 21, 1967, pp. 12 – 24.

Bauckham, R.The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian

Apocalypse from the Time of Bar Kokhba", în *Apocrypha*, 5, 1994, pp. 7 – 111.

Bauckham, R.The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter", în *Journal of Biblical Literature*, 104, 1985, pp. 269 – 287.

Beale, G.K., *Use of Daniel în Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham, 1984.

Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Future*. *An Examination of the Criticism of the eschatological Discourse*, *Mark 13*, *with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, Londres, 1954.

Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Last Days*. *The Interpretation of the Olivet Discourse*, Peabody, 1993.

Becker, J., *Messianic Expectation in the Old Testament*, Edimbourg, 1980.

Beckwith, R.R.Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming în Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation", *Revue de Qumrân*, 40, 1981, pp. 521-542.

Benko, S., *Pagan Rome and the early Christians*, Londres, 1985.

Benoît, A., *Saint Irénée*. *Introduction à l'étude de să théologie*. Paris, 1960.

Benson, R.H., *Lord of the World*, 1907, reimpr., South Band, Indiana, 1999.

Berdiaev, N., *Royaume de l'esprit et royaume de Cesar*, Neuchitel, Paris, 1951 (trad. Ph. Sabant).

Bertrand, P., *Mystique delesus chez Origene*, Paris, 1956.

Best, E., *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, Londres, 1972.

Bishop, J., *Nero*. *The Man and the Legend*, Londres, 1964.

Bodinger, M.Le Mythe de Neron; de l'Apocalypse de saint Jean au Talmud de Babylone", în *Revue de l'histoire des religions*, 206, 1989, pp. 21-40.

Bori, P.C., *L'estași delprofeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo*, Bologne, 1989.

Bornkamm, G.Die Composition der apokaliptischen Visionen in der Offenbarung Johannis", în *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959, pp. 204 – 222.

Bousset, W., *Der Antihrist in der Überlieferung des Judentums*, *des Neuen Testament und der alten Kirche*. *Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Gotingen, 1895 [Olms, 1983] (trad. anglaise, *The Antihrist*

Legend. *A Chapter în Christian and Jewish Folklore*, par A.H. Keane, Londres, 1896).

Bowman, J.W., *The First Christian Drama*: *The Book of Revelation*, Philadelphie, 1968.

Braverman, J., *Jérôme's Commentary on Daniel*: *A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Bible*, Washington, 1978.

Brent, A.Antihrist", în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1, col. 579 – 581.

Brent, A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, Leyde, 1995.

Brisson, J.P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Severe à l'invasion arabe*. Paris, 1958.

Brown, P., *La Vie de saint Augustin*, nlle. ed. augmentee, traduit de l'anglais par

Brown, R.E., *The epistles of John*, The Anchor Bible 30, New York, 1982.

Buzy, D.Antechrist", în *Dictionnaire de la Bible*. *Supplement* I, pp. 297 – 305.

Buzy, D.L'adversaire et l'obstacle", în *Recherches de science religieuse*, 24, 1934, pp. 402 – 431.

Canivet, P., *Histoire d'une entreprise apologétique au V siècle*. Paris, 1957.

Caquot, A.Sur les quatre betes de Daniel 7", în *Semitica*, V, 1955, pp 5 – 13.

Caquot, A.Sur les quatre betes et le Fils d'homme", în *Semitica*, XI, 1967, pp. 37 – 71.

Carozzi, C.; Taviani-Carozzi, H., *La Fin des temps*. *Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, 1999.

Ceauşescu, Gh., *L'Orient et l'Occident dans le monde greco-romain*, Bucureşti, 2000.

Cerfaux, F.; Tondriau, J., *Un concurrent du christianisme*. *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*. Paris, New York, Rome, 1957.

Charles, R.H., *A Criticai and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford, 1929.

Charles, R.H., *A Criticai and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edimbourg, 1920, 2 vol.

Charles, R.H., *Lectures on the Apocalypse*, Londres, 1922.

Charles, R.H., *Studies in the Apocalypse*, Edimbourg, 1913.

Cizek, E., *L'Époque de Neron et ses controverses ideologiques*, Leyde, 1972.

Cizek, E., *Neron*, Verviers-Paris, 1988.

Cohn, N., *Cosmos, chaos et le monde qui vient*: *du mythe du combat à l'eschatologie*, trad. de l'anglais par G. Tordiman, Paris, 2000.

Colani, T., *Jesus et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864.

Coleman-Norton, P.R., *Roman State and Christian Church*, Londres, 1966, 3 vol.

Collins, J.J., *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula, 1972.

Collins, J.J., *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, 1984.

Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, 1984.

Cope, G.M., *An Analysis of the Heresiological Method of Theodoret of Cyrus in the* Haereticarum Fabularum Compendium, Washington, D.C., 1990.

Coppens, J.Le *katechon* et le *katechon*: derniers obstacles à la parousie du Seigneur Jesus", în J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1980, pp. 345 – 348.

Corneanu, N., *Patristica mirabilia* ed. a II-a, Iaşi, 2001.

Corsini, E., *Apocalipsse prima e dopo*, Turin, 1981 (trad. franţ., *L'Apocalypse maintenant*, Paris, 1984).

Courcelle, P.Commodien et les invasions du Ve siècle", în *Revue des études latines*, 24, 1946, pp. 227 – 246.

Crespin, R., *Ministere et sainteté pastorale du clerge et sol*ution *de la crise donatiste dans la vie et doctrine de saint Augustin*, Paris, 1965.

Cullmann, O.Le caractere eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le *katechon* de II *Thess*. 2, 6 – 7", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 16, 1936, pp. 210 – 245.

Cullmann, O.Quand viendra le Royaume de Dieu? Le témoignage des écrivains chrétiens du IIe siècle jusqu'a 150", în *Revue d'histoire et*

de philosophie religieuses, 18, 1938, pp. 174 – 186.

Cullmann, O., *Christ et le temps*. *La conception du temps et de l'histoire dans le christianisme primitif* Paris, 1946.

Cullmann, O., *Dieu et Cesar*, Neuchitel, Paris, 1956.

Cumont, F.La fin du monde selon les mages occidentaux", în *Revue de l'histoire des religions*, 103, 1931, pp. 29 – 96.

D'Ales, A.La doctrine de la recapitulation en saint Irénée", în *Reeherches de sciences religieuses*, 6 – 7, 1916, pp. 185 – 211.

Danielou, J.La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif, în *Vigiliae christianae*, 2, 1948, pp. 1-16.

Danielou, J., du Charlat, R., *La Catechese aux premiers siècles*, Paris, 1968.

Danielou, J., *Les Origines du christianisme latin*, Paris, 1978.

Danielou, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux If et Ilf siècles*, Tournai, 1961.

Danielou, J., *Théologie du judeo-christianisme*, Tournai, 1958.

D'Anna, A.Escatologia e Scrittura în Ippolito: speculazioni cronologiche, antiromanismo, antigiudaismo", în *Annali di storia dell'esegesi*, 16/1, 1999, pp. 179 – 196.

Davies, J.G.The Genesis of Belief în an Imminent Parousia", în *Journal of Theological Studies*, 14, 1963, pp. 104 – 107.

De Labriolle, P., *Les Sources de l'histoire du montanisme*. *Textes grecs*, *latins*, *syriaques publies avec une Introduction critique*, *une Traduction française*, *des Notes et des „Indices"*, Fribourg, Paris, 1913.

De Labriolle, P., *La Crise montaniste*, Paris, 1913.

De Laubier, P., *Le Temps de la fin des temps*: *essai sur l'eschatologie chrétienne*, Paris, 1994.

Delcor, M.La prophetie de Daniel – chapitres 2 et 7 – dans la littérature apocalyptique juive et chrétienne en reference speciale à l'Empire romain", în *Atti del* II *seminario internazionale di studi storici*: *da Roma alia Terza Roma*, 1983.

Delcor, M., *Le Livre de Daniel*, Paris, 1971.

Di Biagio, G., *La grande conspirazione*. *Dalia ribellione di Lucifero alia manifestazione dell'Anticristo*, Rome, 1989.

Di Nota, A.M., *ÎI diavolo*. *Le forme*, *la storia*, *le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli dall antichità ai nostri giorni*, Rome, 1999.

di Petovio", *Annali dell'Instituto storico italo-germanico* în

Trento, 25, 1999, pp. 315 – 346.

Dodd, C.H.The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation", în *Journal of Roman Studies*, 37, 1941, pp. 47 – 54.

Dulaey, M., *Des forêts de symboles*". *L'initiation chrétienne et la Bible* (*F-Vf siècles*), Paris, 2001.

Dulaey, M.L'Apocalypse, Augustin et Tyconius", în A.-M. La Bonnardiere, *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, pp. 369 – 386.

Dulaey, M.Saint Jérôme et le millenarisme", în Y.-M. Duval, *Jérôme entre l'Occident etl Orient*, Paris, 1988, pp. 83 – 98.

Dulaey, M., *Victorin de Poetovio*, *premier exegete latin*, Paris, 1993, 2 vol.

Dunbar, D.G.The Delay of the Parousia în Hippolytus", în *Vigiliae christianae*, 37, 1983, pp. 313 – 327.

Dupont, J., *Les Trois Apocalypses synoptiques*: *Marc 13*; *Matthieu 24 – 25*; *Luc 21*, Paris, 1985.

Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1983.

Eliade, M., *Aspects du mythe*, Paris, 1988.

Fabrini, F., *Translatio Imperii*. *L'Impero universale da Ciro ad Augusto*, Rome, 1983.

Femândez, A., *La eschatologia en el siglo* II, Burgos, 1979.

Filoramo, G.L'escatologia di Agostino tratampo ed eternită", în *Atti delle III giornate patristiche torinesi*, R. Ugolino (ed)., Turin, 2002, pp. 289 – 309.

Firpo, G., *Le rivolte giudaiche*, Rome-Bari, 1999.

Florovsky, G.Eschatology in the Patristic Age", în *Studia Patristica*, K. Aland, F.L. Cross (ed.), Berlin, 1957, II, pp. 235 – 250.

Flusser, D.The Apocryphal Book of Ascensio Isaiae and the Dead Sea Sect", în *Israel Exploration Journal*, 3, 1953, pp. 30 – 47.

Flusser, D.The four empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel", în *Israel Oriental Studies*, 1972, t. II, pp. 148 – 176.

Ford, D., *The Abomination of the Desolation in Biblical Eschatology*, Washington, 1979.

Ford, J.The Physical Features of the Antihrist", în *Journal for the Studies of the Pseudepigrapha*, 14, 1996, pp. 23 – 41.

Fcget, J.Saint Jérôme", în *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1924, vol. 8, col. 894 – 983.

Forsyth, N., *The Old Enemy*. *Satan and the Combat Myth*, Princeton, 1987.

Frankfurter, D., *Elijah în Upper Egypt*, Minneapolis, 1993.

Fredouille, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.

Frend, W.H.C.Donatisme", în *Dictionnaire encyclopédique du christianisme*. Paris, 1990, 1.1, pp. 716 – 724.

Frend, W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the early Church*, Oxford, 1965.

Frend, W.H.C., *The Donatist church*, *a movement of protest* în *Roman North Africa*, Oxford, 2 ced., 1971.

G. C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antihrist Myth*, Berlin, New York, 1991.

Gage, J.Commodien et le moment millenariste du IIIe siècle", în *RHR*, 1961, pp. 355 – 378.

Gage, J.Le poeme messianique de Commodien et la crise religieuse de l'Empire romain vers 260 ap. J.-C.", în *Revue de l'histoire des religions*, 1961, pp. 131-133.

Gennari, S., *Aspetti del cristianesimo di età teodosiana*. II De Consummatione mundi *dello Ps*. *Ippolito*, tesi di laurea, Facoită di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Siena, a.a. 1997/1998.

Giet, S., *L'Enigme de la Didache*, Paris, 1970.

Giurisato, G., *Struttura e teologia della prima Lettera di Giovanni*, Rome, 1998.

Goguel, M.Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif", în *Revue de l'histoire des religions*, 106, 1932, pp. 381-390; 490 – 524.

Goldstein, J.A., 1 *Maccabees*, *a New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 1976; 2 *Maccabees*, New York, 1983.

Goodenough, E.R., *The Theology of Justin Martyr*, lena, 1923, reimpr. 1968.

Grant, R.M.Irenaeus and Helienistic Culture", în *Harvard Theological Revue*, 42, 1949, pp. 41-51.

Grant, R.M., *Irenaeus of Lyon*, Londres, New York, 1997.

Grelot, P., *L'Esperance juive à l'heure de Jesus*, Paris, 1995.

Gry, L., *Le Millenarisme dans son origine et ses developpements*, Paris, 1904.

Guarducci, M.La statua di Sant' Ippolito", în *Ricerche su Ippolito*, Rome, 1977, pp. 17 – 30.

Guignebert, C., *Tertullien*. *Étude sur ses sentiments à l'egard de*

l'Empire et de la société civile, Paris, 1901.

Guinot, J.-N.Theodoret imitateur d'Eusebe: l'exegese de la prophetie des «soixante-dix semaines» (Dn. 9, 24 – 27)", în *Orpheus*, 1987, fasc. 2, pp. 243 – 309.

Guinot, J.-N.Un évêque exegete: Theodoret de Cyr", în *Le Monde ancien et la Bible*, sous la direction de C. Mondesert, Paris, 1984.

Guinot, J.-N., *L'Exegese de Theodoret de Cyr*, Paris, 1995.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3C ed., Paris, 1993.

Hadot, P., *Qu est-ce que la philosophie antique*? Paris, 1995.

Hanhart, K.The Four Beasts of Daniel's Vision in the Night in the Light of Rev. 13, 2", în *New Testament Studies* 27, 1981, pp. 576 – 583.

Hartman, L.F., Di Lella, A.A., *The Book of Daniel*, The Anchor Bible 23, New York, 1978.

Heid, S., *Chiliasmus und Antichrist-Mythos*. *Eine fruhehristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Bonn, 1993.

Heintz, F., *Simon „le magicien"*, *Actes 8, 5 – 25 et l'accusation de magie contre les prophetes taumaturges dans l'Antiquité*, Paris, 1997.

Hill, C.E.Antihrist from the tribe of Dan", în *The Journal of Theological Studies*, 1995, pp. 99 – 120.

Hinchliff, P., *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, Londres, 1974.

Horbury, W.Messianisme Among Jews and Christians in the Second Century", *Augustinianum*, 28, 1987, pp. 71-88.

Hornus, J.M.Étude sur la pensée politique de Tertullien", *RHPhR* 38, 1958, pp. 1 – 38.

J. Carmignac, *Le Mirage de I eschatologie*: *royaute*, *regne et royaume de Dieu sans eschatologie*. Paris, 1979.

J.-H. Marrou, Paris, 2001.

Jagersma, H., *A History of Israel from Alexander the Great to Bar Kochba*, Londres, 1985.

Jay, P.Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture", în *Revue des Études augustiniennes*, 26, 1980, pp. 214 – 227.

Jay, P., *L'Exegese de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaie"*, Paris, 1985.

Jossa, G., *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Naples, 1965.

Jossa, G., *Regno di Dio e Chiesa*. *Ricerche sul la concezione*

escatologica ed ecclesiologica rfe// Aduersus haereses *di Ireneo di Lione*, Naples, 1970.

Klausner, J., *The Messianic Ideas în Israel from its Begining to the Completion of the Mishnah*, New York, 1955.

Kohler, K... „Dan", în *The Jewish Encyclopaedia*, New York, 1901-1906.

Lacocque, A., *Daniel et son temps. Recherches sur le mouvement apocalyptique juifau IT siècle avani Jesus-Christ*, Genève, 1983.

Lacocque, A., *Le Livre de Daniel*, Neuchitel-Paris, 1976.

Lagerloff, S., *Les Miracles de l'Antechrist*, trad. du suedois par T. Hammar, Paris, 1924.

Lambrecht, J.A Structuration of the Revelation", *în* J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1980, pp. 77 – 104.

Lamirande, E.Lactance", în *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX, Paris, 1976, col. 48 – 59.

Lataix, J.Le Commentaire de Saint-Jerome sur Daniel", în *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 2, Paris, 1897: pp. 164 – 173, „Opinions de Porphyre"; pp. 268 – 275, „Opinions d'Origene"; pp. 275 – 277, „Traditions juives".

Laublet, Ph., *L'Eschatologie*, Paris, 1998.

Lawrens, J.M.Nero redivivus", în *fi des et Historia*, 11, 1978, pp. 54 – 66.

Le Boulluec, A., *La Notion d'heresie dans la littérature grecque, IF-HF siècles*, Paris, 1987, 2 vol.

Le Culte des souverains dans l'Empire romain, Entretiens sur l'Antiquité classique 19, Vandecuvres-Geneve, 1972.

Lebon, J.La position de saint Cyrille dans les luttes provoquees par l'arianisme", în *Rewe d'histoire ecclésiastique*, 20, 1924, pp. 181-210 et 357 – 386.

Leclercq, H.Millenarisme", în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1924, vol. 11, l. col. 1181-1195.

Legasse, S., *Les epires de Paul aux Thessaloniciens*, Paris, 1999.

Les Martyrs de Lyon 177, Colloques internationaux du CNRS, 575, Paris, 1978.

Lettieri, G., *Îl senso della storia în Agostino d'Ippona*, Rome, 1988.

Lietaert Peerbolte, L.J., *The Antecedents of Antihrist. A Tradiţio-Historical Study of the earliest Christian Views on*

Eschatological Opponents, Leyde, 1995.

Lundmark, K… *Sur le probleme de 1 origine et de l'évolution de l'idee du Messie et de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Lund, 1954.

Luneau, A., *L'histoire du salut chez les Peres de l'Église*. *La doctrine des âges du monde*. Paris, 1965.

Mackintosh, R, „The Antihrist of 2 Thessaliniens", în *Expositor*, 7.2, 1906, pp. 427 – 432.

MacMullen, R., *Ennemies of Roman Order*, Cambridge, 1966.

Malvenda, T., *De Antichristo*: *libri undecim*. Rome, 1604.

Malvenda, T., *De Antichristo tomus primus* [*-secundus*], Lyon, 1647.

Mara, M.M. „Agostino e il millenarismo", în *Annali di storia dell'esegesi*, 15/1, 1998, pp. 217 – 230.

Maraval, P., *Les Persecutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris, 1992.

Maraval, P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*. Paris, 1997.

Marshall, I.H., 1 & 2 *Thessalonians*, Grand Rapids, 1978.

Marshall, I.H., *The epistles of John*, Grand Rapids, 1978.

Mazzaferri, F.D., *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, Berlin, New York, 1989.

Mazzucco, C.; Pietrella, E.Îl rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e 1 *Apocalipsse di Giovanni*", în *Augustinianum*, 18, 1978, pp. 29 – 46.

McGinn, B.Antihrist", în *Encyclopedia of Religions*, M. Eliade (ed.), New York, 1987, vol. I, pp. 321-323.

McGinn, B., *The Antihrist*. *Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, 2 e ed., New York, 2000 (trad. italienne *L'Anticristo*, Milan, 1996).

Meeks, W.A., *The Prophet-King*. *Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leyde, 1967.

Menken, M.J.J., 2 *Thessalonians*, Londres, New York, 1994.

Milburn, R.L.P., *Early Christian Interpretation of History*, Londres, 1954.

Minns, D., *Irenaeus*, Londres, 1994.

Momigliano, A.Daniele e la teoria greca della successione degli impieri", în *Pagine ebraiche*, Turin, 1987.

Monaci Castagno, A., *Îl diavolo* ei *suoi angeli*. *Testi e tradizioni*

(*secoli 1-111*), Fiesole, 1998.

Monat, P., *L'Homme antique et chrétien*: *l'anthropologie de Lactance*: *250 – 325*, Paris, 1981.

Mor, M., *The Bar-Kochba Revolution*, *Its Extent and Efect*, Jerusalem, 1991.

Mosetto, M., *I miracoli evangelici nel dibattito fra Celso ed Origene*, Rome, 1986.

Mowinckel, S., *He That Cometh*, New York, 1955.

Nardi, C., *Îl millenarismo*. *Testi dei secoli* /-//, Florence, 1995.

Nautin, P., *Hippolyte et Josipe*. *Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, 1947.

Nautin, P., *Lettres et écrivains chrétiens des IF et llf siècles*. Paris, 1961.

Niederwimmer, K... *The Didache*, Minneapolis, 1998.

Nikiprowetzky, V.Reflexions sur quclques problèmes du quatieme et du cinquième livre des *Oracles sibyllins*", în *Hebrew Union Collège Annual*, 43, 1972, pp. 29 – 76.

Nock, A.D., *Conversion*: *the old and the new în religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Londres, 1933 (reimpr. 1998).

Norelli, E.Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalipsse: Ippolito e Vittorino di Petovio", în *Annali dell'Instituto storico italo-germanico în Trento*, 25, 1999, pp. 315 – 346.

Norelli, E., *Ippolito*, *L'Anticristo*, intr., ed., trad. italienne et commentaire, Florence, 1987.

Norelli, E., *L'ascensione di Isaia*. *Studi su un apocrifa al crocevia dei cristianesimi*, Bologne, 1994.

Nuove richerche su Ippolito, Rome, 1989.

Orice, A., *Teologia de San Ireneo*, Madrid-Tolede, 1988.

Orice, A., *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, 1969.

Osborn, E.F.The Logic of Recapitulation", *în* Romero-Pose (ed.), în *Pleroma*, Saint-Jacques de Compostelle, 1990, pp. 321-335.

Osborn, E.F., *Justin Martyr*, Tübingen, 1972.

Otranto, G „E*segesi biblica e Storia* în *Giustino,* Bari, 1979.

Pagels, E., *he Origin of Satan*, New York, 1995 (trad. italienne, *Satana* ei *suoi angeli*. *La demonizzazione di ebrei*, *pagani ed eretici* noi *primi secoli del cristianesimo*, Milan, 1996).

Pager, J.C., *The epistle of Barnabas*: *outlook and background*,

Tübingen, 1994.

Paleologue, Th., *Sous l'aeil du Grand Inquisiteur, Carl Schmitt el l heritage de la théologie politique*, Paris, 2004.

Pascal, C., *Nerone nella storia aneddotica e nella leggenda*, Milan, 1923, reproduction anastatique, Genes, 1987.

Paschoud, F., *Roma aeterna*. *Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchitel, 1967.

Paulin, A., *Saint Cyrille de Jerusalem catechete*, Paris, 1959.

Pavel, A., *Le Livre du prophete Daniel*, Sibiu, 2000.

Pedicini, C.Îl significate politico della escatologia di Ippolito di Roma", în *Annali della Facoltă di lettere e filosofia dell'Universită di Napoli*, 4, 1954, pp. 97 – 122.

Penna, A., *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rome, 1950.

Peretto, E., *La Giustizia*, Rome, 1977.

Perrin, M. (ed), *Lactance et son temps*. *Recherches actuelles*, Paris, 1978.

Pesce, M., (ed.), *Isaia, îl diletto e la chiesa*. *Vizione ed esegesi profetica cristianoprimitiva nell'Ascensione di Isaia*, Brescia, 1983.

Pesthy, M.*Logismoi* origeniens – *logismoi* evagriens", în *Origeniana octava*, L. Perrone (ed.), Louvain, 2003.

Philonenko, M, „Le Martyre d'Esai e et l'Histoire de la secte de Qoumrân", în *Pseudepigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte*, I, Paris, 1967, pp. 1-10.

Pippidi, D.M., *Recherches sur le culte imperial*, Paris, 1939.

Poinsotte, J.-M… L'Apocalypse selon Commodien", în *Revue des études latines*, 74, 1996, pp. 270 – 281.

Poinsotte, J.-M.Un *Nero redivivus* chez un poete apocalyptique du IIIe siècle (Commodien)", în *Neroniana V*: *Neron*: *histoire et légende*, Ve Colloque internaţional de la SIEN, Clermont-Ferrand et Saint-Étienne, 2 – 6 novembre 1994, ed. par J.-M. Croisille, R. Martin et Y. Perrin, Bruxelles, 1999, pp. 201-213.

Poirot, E., *Les prophetes Elie et Elisee dans* la littérature *chrétienne ancienne*, Bellefontaine, 2000.

Portolano, A., *Îl dramma dei „lapsi" nell'epistolario di Cipriano*, Naples, 1972.

Potter, R.St. Irenaeus and «Recapitulation»", în *Dominican Studies*, 4, 1951, pp. 192 – 200.

Price, S.R.F., *Rituals and Power*. *The Roman Imperial Cult în Asia Minor*, Cambridge, 1984.

Pricoco, S.Observazioni sulla struttura letteraria del *de Christo et Antichristo* di Ippolito", în *Orpheus*, 12, 1965, pp. 133 – 155.

Prigent, P., *Apocalypse 12*. *Histoire de l'exegese*, Tübingen, 1959.

Prigent, P.Hippolyte commentateur de *VApocalypse*", în *Theologische Zeitschrift*, 28, 1972, pp. 391-412.

Prigent, P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève, 2000.

Prigent, P.; Stehly, R.Les fragments du de *Apocalypsi* d'Hippolyte", în *Theologische Zeitschrift*, 29, 1973, pp. 313 – 333.

Prinzivalli, E.Note sull'escatologia di Ippolito", în *Orpheus*, 1980, pp. 305 – 333.

Propp, V., *La Morphologie du conte*. Paris, 1970.

R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leyde, 1954.

R. Yates, „The Antihrist", în *Evangelical Quarterly*, 46, 1974, pp. 42 – 50.

Rahner, H., *L'Église et l'état dans le christianisme primitif* Paris, 1964.

Rauh, H.D., *Das Bild des Antihrist im Mittelalter*: *von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster, 1973.

Renan, E., *L'Antechrist* (*Histoire des origines du Christianisme*, IV), 3C ed., Paris, 1873.

Reynders, B.Optimisme et theocentrisme chez saint Irénée", în *Recherches de théologie ancienne et medievale*, 8, 1936, pp. 225 – 252.

Ricerche su Ippolito, Rome, 1976.

Richard, E.Contemporary Research on I & 2 *Thessalonians*", în *Biblical Theology Bulletin*, 20, 1990, pp. 107 – 115.

Rigaux, B., *L'Antechrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris et Gembloux, 1932.

Rigaux, B., *Saint Paul*. *Les Epires aux Thessaloniciens*, Paris et Gembloux, 1956.

Riley, H.M., *Christian Initiation*, Washington, 1974.

Romero-Pose, E., (ed), *Pleroma*: *Salus carnis*. *Homenaje a Antonio Orice*, *S.J*., Saint-Jacques de Compostelle, 1990.

Rondet, H., *Fins de l'homme et fin du monde*, *essai sur le sens et la formation de l'eschatologie chrétienne*. Paris, 1966.

Rordorf, W.Le christianisme et la semaine planetaire", în *Augustinianum*, 19, 1979, pp. 189 – 196, repris dans *Liturgie*, *foi et vie*

des premiers chrétiens, Paris, 1986, pp. 509 – 520.

Rosenstiehl, J.-M.Le portrait de l'Antechrist", în *Pseudepigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de Mer Morte*, Paris, 1967, pp. 47 – 60.

Rowley, H.H., *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff, 1935.

Ruiz de la Pena, J.L., *La otra dimension*. *Escatologia cristiana*, Madrid, 1975.

Salvatore, A.L'enigma di Commodiano. Considerazioni sullo scrittore, il suo ambiente e la sua epoca", *Vichiana*, 3, 1974, pp. 50 – 81.

Sandmel, S., *The First Christian Century în Judaism and Christianity*, Oxford, 1969.

Sans, I.M., *La envidia primigenia del diablo según la patristica primitiva*. Madrid, 1963.

Zbaffoni, F., *Testi sull' Anticristo*, *secoli* /-//, Florence, 1992.

Zbaffoni, F., *Testi sull' Anticristo*, *secolo III*, Florence, 1992.

Scholem, G., *Le Messianisme juif*: *essais sur la spiritualité du judaisme*. Paris, 1992.

Sebeok, A. Th. (ed.), *Myth*: *A Symposium*, Bloomington, 1958.

Sfameni Gasparro, G., *Oracoli Profeţi Sibile*. *Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002.

Simon, M., *Verus Israel*. *Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain* (*135 – 425*), Paris, 1964.

Simonetti, M., (ed.), Ippolito, *Contra Noetum*, Bologne, 2000 (avec une longue introduction sur la question d'Hippolyte).

Simonetti, M.A modo di conclusione: una ipotesi di lavoro", în *Ricerche su Ippolito*, Rome, 1976, pp. 151-157.

Simonetti, M.Aggiomamento su Ippolito", în *Nuove ricerche su Ippolito*, Rome, 1989, pp. 75 – 130.

Simonetti, M.Îl millenarismo în Oriente da Origene a Metodio", în *Melanges Dekkers*, Bruges, 1975, t. l, pp. 37 – 58.

Simonetti, M.L'Apocalipssi e l'origine del millennio", *Vetera Christianorum*, 26, 1989, pp. 337 – 350.

Simonetti, M., *La crisi ariana nel IVsecolo*. Rome, 1975.

Simonetti, M., *Lettera elo allegoria*. *Un contributo* alla storia *dell'esegesi patristica*, Rome, 1985.

Sirard, L.La parousie de l'Antechrist, 2 Thess. 2, 3 – 9", în *Studiorum Paulinorum Congressus* 1961, Rome, 1963, vol. II, pp. 89 –

100.

Soloviev, V., *La Russie et l'Église universelle* (redige en français), în *La Sophia*: *et les autres écrits français*, edites et presentes par Fr. Rouleau, Lausanne, 1981.

Soloviev, V., *Trois dialogues sur la guerre, le progres et la fin de l'histoire universelle avec un bref recit sur l'Antihrist*, 1900 (trad. franţ. de B. Marchandier et F. Rouleau, Paris, 1984).

Sordi, M.Dionigi d'Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo", în *Atti della Pontificia Accademia Romană di Archeologia* (*serie III*) *Rendiconti*, 35, 1963, pp. 123 – 146.

Spineto, N.Le mythe", în *Encyclopédie des religiorts*, sous la din de Fr. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier; conseiller scientifique, M. Meslin… Paris, 1997, pp. 2163 – 2185.

Stanca, D., *Apocalypse inaccomplie*, Bucureşti, 1997.

Stanev, E., *L Antechrist*, trad. du bulgare par B. Szpakowska, La-Tour-d'Aigues, 1992.

Steinhausen, K.B., *The Apocalypse Commentary of Tyconius*: *A History of its Reception and Influence*, New York, Frankfort, 1987.

Swain, J.W.The Theory of Four Monarchics: Opposition History under the Roman Empire", în *Clasica*! *Philology*, 25, 1940, pp. 1 – 21.

Teyssedre, B., *Le Diable et I enfer au temps de Jesus*, Paris, 1985.

Thomson, L.L., *The Book of Revelation*. *Apocalypse and Empire*, New York, Oxford, 1990.

Trape, A.Escatologia e antiplatonismo di şanţ'agostino", în *Augustinianum*, 18, 1978, pp. 237 – 244.

Trites, A.A., *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge, 1977.

Trocme, E., *L'Evangile selon Saint Marc*, Genève, 2000.

Van der Woude, A.S. (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Louvain, 1993.

Van Rooijen-Dijkman, H.W.A., *De uita beata*. *Het zevende Boek van de Diuinae Institutiones van Lactantius*. *Analyse en Bronnenonderzoek*, Assen, 1967. Avec resume en français.

Van Unnik, W.C.De la regie *mele prostheinai mele aphelein* dans l'histoire du canon", în *Vigiliae christianae*, 1984, pp. 1 – 36.

Vanni, U., *L'Apocalipsse*. *Ermeneutica*, *esegesi*, *teologia*, Bologne, 1988.

Vanni, U., *La struttura dell'Apocalipsse*, *2C* ed., Brescia, 1980.

Vanni, U.", L'Apocalypse johannique. Etat de la question", *în* J. Lambrecht (ed.), *L Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1980, pp. 21-46.

Velasco, J.M., *Introducción à la fenomenologia de la religion*, Madrid, 1996.

Visonă, G.Il fenomeno profetico del montanismo", în *Ricerche storico-bibliche*, 5, 1993, pp. 149 – 164.

Von Balthasar, H.U., *Parole et mystère chez Origene*, Paris, 1957.

Weinrich, W.C.Antihrist in the early Church", în *Concordia Theological Review*, 49, 1985, pp. 135 – 147.

Wilson, J.C.The Problem of the Domitianic Date of Revelation", în *New Testament Studies*, 30, 1993, pp. 587 – 605.

Yarbro Collins, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula, 1976.

Yarbro Collins, A.The early Christian Apocalypse", în *Apocalypse*: *The Morphology of a Genre*, J.J. Collins (ed.), *Semeia*, 14, 1979.

Yarbro Collins, A., *Crisis and Catharsis*. *The Power of the Apocalypse*, Philadelphie, 1984.

Cuprins

Mulţumiri 7

Cuvânt înainte 9

Introducere. Stadiul cercetărilor 15

Lucrări recente despre mitul Anticristului 15

Anticristologia ştiinţifică modernă; scurtă prezentare 23

Capitolul I. Cartea lui Daniel şi „preistoria" creştină a mitului, de la Evanghelia după Marcu, 13 la Iustin 29

Cartea lui Daniel 29

„Mica Apocalipsă" a lui Marcu 39

Epistola 2 Tesaloniceni 42

Epistola întâi a lui Ioan 48

Apocalipsa lui Ioan 52

Didahia 68

Epistola lui Barnaba 71

Urcarea la cer a lui Isaia 72

Apocalipsa lui Petru 77

„Demonii" din scrierile lui Iustin, modele şi precursori ai Anticristului 82

Sinteza şi concluzia capitolului 88

Capitolul II. Irineu al Lyonului: *Incipit uita Antihrişti* 95
Introducere 95
Figura Anticristului şi structura mitului 99
A. Anticristul tiran de la sfârşitul istoriei 103
Anticristul şi Roma 109
Mărturia Apocalipsei lui Ioan 110
B. Anticristul magician şi pseudotaumaturg 112
Simon Magul 1 2
Marcu, precursor al Anticristului 113
Falşii taumaturgi
C. Alte elemente pentru recunoaşterea Anticristului 117
Funcţia teologică a mitului la Irineu 128
Recapitulare şi concluzie 134
Capitolul III. Anticristul tiran şi *katechon* în scrierile lui Hipolit 137
I. Enigma Hipolit 137
II. Tratatul de *Christo et Antichristo* 142
Introducere 42
Capitolele 6 – 14 147
Comentariu la Geneză 7 – 14 '48
Secţiunea principală (*cap. 16 – 42*)
Comentariul la cartea Daniel *şi la Apocalipsă* 151
Figura şi activitatea Anticristului (*cap. 43 – 64*) 155
Rezumat şi concluzie parţială 162
III. Comentariu la Cartea lui Daniel 162
O metafizică antipolitică 164
Succesiunea imperiilor 165
Roma ambivalenţă: *imagine a Anticristului şi* katechon 167
Persecuţiile 169
Imaginea paradigmatică a Anticristului 171
Venirea Anticristului 173
Rezumat şi concluzii generale 176
Capitolul IV. Anticristul vrăjitor şi pseudoexeget la Origen 179
Introducere 179
Anticristul vrăjitor eshatologic 181
Anticristul antilogos şi pseudoexeget 186
Rezumat şi concluzie 193
Capitolul V. Nero Anticrist: Victorin, Commodian şi poziţia

critică a lui Lactanţiu 195
Nero redivivus 195
Legenda lui Nero redivivus 195
Comentariul! *a Apocalipsă* al lui Victorin de Poetovio 200
Introducere 200
Comentariul la Apocalipsă 201
Secţiunea anticristologică 203
„Apocalipsa după Commodian" 208
Carmen apologeticum 210
Datele textului 211
Comentariu 213
Instructiones 41 219
„Metamorfoza" lui Lactanţiu 222
Cartea a VII-a a tratatului Diuinae institutiones 224
De uita beata 225
Sfârşitul lumii şi Anticristul sirian 227
Ce se întâmplă cu legenda lui Nero redivivus? 232
Epitoma 233
Capitolul VI. Anticristul la Chirii al Ierusalimului 237
Chirii şi tradiţia catehetică 237
A cincisprezecea catehează baptismală 239
Parusiile lui Cristos şi înnoirea cosmosului 241
Semnele eshatologice 242
Anticrist: *diavolul fără mască* 244
Ultimii martiri, *martiri aparte* 250
Post scriptum 251
Rezumat şi concluzie 253
Capitolul VII. Anticristul-diavol în *De consummatione mundi* 255
Introducere 255
De consummatione mundi (traducere) 259
Capitolul VIII. Anticristul la Ieronim, între filologie şi tradiţie 267
Tratatul despre Anticrist 270
Epistola 121 către Algasia 279
Concluzie 281
Capitolul IX. „Antichnstus africanus":
Augustin şi cei doi predecesori ai săi, Tertulian şi Ciprian 283
Tertulian 283

Polemica antipăgână 283
Polemica antieretică şi *antiiudaică* 284
Ciprian al Cartaginei 287
Anticristul lăuntric la Augustin 289
I. Epistolele 197 şi 199 289
II. Deciuitate Dei 300
III. Comentariul la Epistola întâi a lui Ioan 307
Donatismul 308
Tractatus 3 310
Rezumat şi concluzie 315
Capitolul X. Manualul de anticristologie al lui Theodoret al Cyrului 317
Introducere 317
Cele trei contexte 319
În Danielis VII (PG 81, 1417D-1437B) 325
În XIV epistulas Sancti Pauli, PG 82, 661C-668B 330
Haereticarum fabularum compendium, PG 83, 525B-532B 333
Capitolul XI. Anticristul în apocrife: teme noi şi portrete simbolice 337
Concluzie generală 345
Anexa 1. *poporul cel sfânt ascuns*" din scrierile lui Commodian şi tradiţia iudaică a celor zece triburi pierdute 351
Anexa 2. Inventarul principalelor referinţe la Anticrist în literatura creştină a primelor secole (de la 1 Ioan la Theodoret al Cyrului) 355
Bibliografie 363
PLURAL M
au apărut:
1. Emile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martin Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor*. *Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*

11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*

12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*

13. Gail Kligman – *Nunta mortului*

14.15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*

16. Mihail Psellos – *Cronografia*. *Un veac de istorie bizantină*. *976 – 1077*

17. Cicero – *Despre divinație*

18.19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*

20. * * * – *Carmina Burana*. *Antologie de poezie latină medievală*

21. Paul Zumthor – *Babei sau nedesăvârșirea*

22. Porfir – *Viața lui Pitagora*. *Viața lui Plotin*

23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*

24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea*. *Dificultățile confesiunii*. *Secolele XIII – XVIII*

25. Thomas de Aquíno – *Despre fiind și esență*

26. I.

27.

— Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat*. *Privire generală*. *Medicina magică*

28. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească*. *Contribuție la studiul conceptului de* midraș

29. Emmanuel Levinas – *Totalitate și Infinit*

30. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediția a II-a)

31. Jacques Le Gofff – *Omul medieval*

32. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx*. *Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*

33. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*

34. Seneca – *Naturales quaestiones*. *Științele naturii în primul veac*

35. Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau împăcarea cu filosofia*

36. Hans-Georg Gadaraer – *Elogiul teoriei*. *Moștenirea Europei*

37. Pavel Florenski – *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*

38. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*

39. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*

40. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii*. *Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu*

1. Mitul modern al Anticristului şi-a găsit cele mai potrivite expresii în literatură şi cinematografie. Considerăm că subiectul a fost abordat superficial de B. McGinn (*The Antihrist*, New York, 2000, pp. 262 – 273). I se cuvenea o lucrare aparte, care să pună în lumină extraordinara sa capacitate de reîntinerire. Citǎm doar câteva titluri, tot atâtea reuşite artistice, uneori chiar adevărate capodopere: V. Soloviov, *Trois dialogues sur la guerre, le progres et la fin de I histoire universelle avec un bref recit sur 1 Antihrist*, 1900; R.H. Benson, *Lord of the World*, 1907; A. Belyj, *Sankt-Petersbourg*, 1916 (ediţie definitivă, 1922); S. Lagerloff, *Les miracles de l'Antechrist*, Paris, 1924; Ch. Williams, *AII Hallow's Eve*, 1945; E. Stanev, *L'Antechrist*, La-Tour-d'Aigues, 1992; D. Stanca, *Apocalips amânat*, Bucureşti, 1997. În cinematografie, menţionăm filmele: *Rosemary's Baby*, de R. Polansky, 1968; *Anticristo*, de A. de Martino, 1975; *El dia de la bestia*, de A. de la Iglesia, 1996 (ultimul de un nivel slab). Rămâne de văzut în ce măsură aceste expresii ale mitului Anticristului păstrează o semnificaţie religioasă, chiar teologică, sau au creat alte semnificaţii, mai apropiate de valorile profane ale modernităţii.

1. În realitate, Bousset distinge cel puţin două tradiţii – cea a monstrului primordial şi cea a tiranului eshatologic sau persecutorului – care aveau să se întâlnească în mitul creştin al Anticristului, însă nu le acordă prea mare importanţă, lăsându-le deoparte pe celelalte două.

şi vei zice: «Cum s-a sfârşit cu asupritorul şi cum a încetat chinul nostru! Domnul a zdrobit toiagul celor fără de lege, sceptrul răilor apăsători! Iată pe cel care lovea popoarele fără încetare cu mânia lui şi care în întărâtarea lui punea neamurile sub stăpânirea lui, supunându-le fără cruţare! Tot pământul este în pace şi se odihneşte; toţi izbucnesc în cântece de veselie»". (Is. 14, 3 – 7)

1. *Novum Testamentum* 33, 1991, pp. 374 – 377.

1. Este teoria dezvoltată de O. Cullmann în *Christ et le lemps*. *La conception du temps et de l'histoire dans le christianisme primitif*, Paris, 1946.

1. Florenţa, în colecţia „Biblioteca patristica" coordonată de Mario Naldini şi Manlio Simonetti.

1. Jenks consacră un întreg capitol scriitorilor secolului al III-lea. Totuşi scopul pe care el îl urmăreşte este diferit de al nostru – acela de a analiza şi înţelege metamorfozele suferite de figura Anticristului în perioada cuprinsă între sfârşitul secolului al II-lea şi jumătatea secolului al V-lea.

3. Vezi anexa: „Lista principalelor referiri la Anticrist în literatura creştină a primelor secole de la 1 Ioan la Theodoret al Cyrului".

1. De această literatură ne-am ocupat în ultimul capitol al prezentei lucrări: „Anticristul în apocrifele primelor secole (III-V): teme noi şi portrete simbolice".

3. I, col. 578 – 581.

1. *The Ascension of Isaia*, Londra, 1917, pp. LI-LXXIII, precum şi monumentalul *A Criticai and Exegetica*! *Commentary on the Revel*ation *of St. John*, vol. 2, Edinburgh, 1920, pp. 76 – 87.

1. În literatura rabinică, termenul *min* este asociat „ereticului" dispreţuitor faţă de înţelepţi şi învăţături, care neagă orice autoritate tradiţională, precum şi legea nescrisă.

3. Peerbolte, *The Antecedents*… p. 12.

4. La editura Borengässer, Bonn.

1. Textul Cărţii lui Daniel este cumva special, redactat în ebraică (cap. 1 şi 8 – 12) şi în aramaică (cap. 2, 4 b-7, 28) şi alcătuit din două secţiuni principale: prima (cap. 1 – 6) cuprinde reiatări despre profet; cea de-a doua (7 – 12) redă o serie de vedenii profetice. Textul grec prezintă trei capitole inedite: „Istoria Suzanci"; „Cântarea celor trei tineri" (3, 24 – 90) şi „Bel şi balaurul". „Istoria Suzannei" este situată la începutul cărţii, iar „Bel şi Balaurul" la sfârşit. Cea de-a doua parte, cea care ne interesează în mod special, a fost alcătuită în jurul anului 165, cel mai probabil în mediul assideilor, cei care „s-au alăturat preotului Mattathia şi fiilor lui în mişcarea de revoltă împotriva elenismului" (M. Delcor, *Le Livre*… p. 15; *cf.* şi 1 Mac. 2, 42, în *Septiiaginta*, vol. 3, Bucureşti, Iaşi, 2005). Într-adevăr, această a doua parte constituie ecoul luptei iudeilor împotriva lui Antiochos al IV-lea Epiphanes; textul trebuie citit în paralel cu cel de la I şi 2 Macabei.

este conform cu ediţia A. Rahifs, *Septiiaginta*, Stuttgart, 1935. Am folosit de asemenea ediţia Göttingen, *Susanna*. *Daniel*. *Bel el Draco*, îngrijită de J. Ziegler şi O. Munnich, 1999. (Traducerea în română urmează textul în franceză – n.t.)

1. *Cf*. de asemenea Zah. 2, 6; 6, 5; Dan. 8, 8; 11, 4; 4 Ezr. 13, 5.

2. Potrivit spuselor lui H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1921, pp. 344 – 345, nu ar fi vorba de cele patru imperii la care se face referire în capitolul 2, ci de avatarurile imperiului lui Alexandru, dat fiind faptul că fiarele îşi fac apariţia în acelaşi timp. *Apud* A. Lacocque, *Le Livre*… p. 98.

3. M. Delcor, *Le Livre*… pp. 144 – 146.

4. În viziunea lui G. von Rad, „cele patru animale ar reprezenta lumea în ansamblul ei, asemenea celor patru fluvii paradiziace din Gen. 2, 10 *sq*. sau celor patru coame de care se vorbeşte în Zah. 2, 1" (*Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, t. 2, p. 280, *apud* A. Lacocque, *Le Livre*… p. 100).

1. C/M. Delcor, *Le Livre*… p. 200.

1. *Cf*. A. Lacocque, *Le Livre*… p. 172.

1. G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*. *An Examination of the Criticism of the escatological Discourse*, *Mark 13*, *with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, Londra, 1954; *Idem*, *Jesus and the Last Days*. *The Interpretation of the Olivet Discourse*, Peabody, 1993; L. Peerbolte, *Antecedents*… pp. 24 – 51; E. Trocme, *L'Evangile selon Saint Marc*, Geneva, 2000.

1. S-a scris foarte mult pe tema paternităţii epistolei. O abordare pertinentă a problemei găsim la L. Peerbolte, *Antecedents*… pp. 64 – 68. *Cf*. de asemenea M.J.J. Menken, 2 *Thessalonians*, Londra, New York, 1994, şi la E. Richard, „Contemporary Research on 1 & 2 *Thessalonians*", în *Biblical Theology Bulletin*, 20, 1990, pp. 107 – 115. Pentru comentariu, B. Rigaux, *Saint Paul*. *Les epires aux Thessaloniciens*, Paris & Gembloux, 1956; F. Amiot, *Saint Paul*, *epire aux Galates*, *epires aux Thessaloniciens*, Paris, 1997; S. Legasse, Les *Epires de Paul aux Thessaloniciens*, Paris, 1999. O altă problemă este cea a datării textului. Au fost lansate numeroase ipoteze care propun date diferite, pornind de la sfârşitul anilor '60 d.Hr. până la sfârşitul anilor '80 d.Hr. Peerbolte expune opt argumente în favoarea caracterului pseudoepigrafic al scrierii (pp. 65 – 66). Printre cele mai semnificative sunt: 1) diferenţa de stil între ITes. şi 2 Tes.: prima epistolă are un ton foarte cald, este directă, spontană, convingătoare în mod cu totul firesc; a doua este oficială, rezervată, cu o vădită preocupare persuasivă; 2) pasaje întregi din ITes. sunt reluate de autorul epistolei 2 Tes.; intenţia acestuia nu este de a anunţa „vestea cea bună", ci de a

rezolva o problemă de doctrină (este vorba deci de un metadiscurs ideologic, foarte diferit de discursul adevăratului Pavel); 3) contradicţie, la nivelul conţinutului, între cele două epistole. În 1 Ţes. Pavel vorbeşte de iminenţa şi caracterul imprevizibil al parusiei, în timp ce autorul 2 Tes. propune o eshatologie etapizată, al cărei scop este de a justifica, cât se poate de bine, întârzierea parusiei.

1. Cei doi martori ar reprezenta deci comunitatea profeţilor creştini din vremea autorului (L. Peerbolte, *Antecedents*… p. 128).

3. Această expresie apare şi în Ioan 17, 1 cu referire la Iuda. Genitivul poate fi atât obiectiv, cât şi subiectiv: personajul malefic va provoca distrugeri şi va fi distrus la rândul său.

3. În concepţia lui Peerbolte (op. cit., pp. 79 – 80) termenul Ttapouaia, aşa cum apare la Pavel, nu are încă valoarea unui *terminus tehnicus*, care ar desemna cu rigurozitate a doua venire a lui Cristos. Principalul său argument este faptul că autorul epistolei foloseşte expresia napouoi a toO icupâou îi «v IrooG Xpiaxou ca şi cum tocmai ar fi inventat-o. În ceea ce ne priveşte, considerăm că este vorba de o formulă teologică deja consacrată, care sugerează tehnicizarea efectivă a termenului TCCtpouoia în sens strict eshatologie; *cf*. Mt. 24, 3.27.37.39; ICor. 15, 23; ITes. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23. Cu toate acestea, nu este mai puţin adevărat că Pavel foloseşte cel mai adesea termenul cu sensul general de „sosire" a cuiva (sosirea sa sau a lui Tit:

1. „Duhurile" care apar în scrierile intertestamentare la care ne referim sunt diferite de „duhul" de care vorbeşte aici epistola ioanică. Ele sunt mai curând apropiate de *energeia planes* paulină. Cu toate acestea, duhurile din scrierile intertestamentare, duhul din epistola ioanică şi energia paulină fac trimitere la aceeaşi idee pregnantă a rătăcirii fiinţei umane. Este ceea ce dorim să evidenţiem aici.

1. Pentru acest subcapitol, L. Peerbolte, *Antecedents*… pp. 122 – 129; P. Prigent, *Apocalypse*… pp. 260 – 282; A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge, 1977.

1. L. Peerbolte, *Antecedents*… pp. 142 – 169; P. Prigent, *Apocalypse*… pp. 307 – 330.

transmis de *papiri*, de a pune un semn pe contractele sau pe celelalte documente de acest fel. Aceste semne aveau numele şi anii domniei împăraţilor şi se numeau Xapriyata, termen menţionat şi de Apocalipsa1 (A. Deissman, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1924, pp. 289 – 290, *apud* L. Peerbolte, *Antecedents*… *p*. 149.)

1. *The Book of Revelation*, Londra, 1974, pp. 207 – 208, *apud* L. Peerbolte, *Antecedents*… *p*. 153.

1. Sensul acestui cuvânt nu este foarte clar. S-au propus mai multe soluţii, printre care:

1) Cuvântul ar reprezenta transcrierea greacă a unei expresii ebraice însemnând „muntele Meggido". În literatura anterioară Noului Testament nu este menţionată decât o „câmpie" cu acest nume (2 Cron. 35, 22; Zah. 12, 11). De aici, s-a ajuns să se creadă că este vorba de muntele Carmel, care ar fi avut legătură cu cetatea Meggido.

2) Cuvântul reprezintă sinteza a doua tradiţii: cea legată de lupta de la Meggido (Jud. 5, 19; 4 Rg. 9, 27; 23, 29) şi cea legată de lupta cu Gog (în munţii Israelului: Iez. 38, 8).

Alba, 1969; W. Rordorf şi A. Tuilier, *La doctrine des douze Apotres* (*Didache*), *SC* 248, Paris, 1978; *La Didache*, în *Écrits des Peres apostoliques*, Paris, 1990, pp. 41-65; traducere de Fr. Refoule, o.p.; cu o notă introductivă de Fr. Louvel, o.p.; J.-P. Audet, *La Didache*. *Instructions des apotres*, Paris, 1958; S. Giet, *L'enigme de la Didache*, Paris, 1970; Kurt Niederwimmer, *The Didache*, Minneapolis, 1998. L. Peerbolte, *Antecedents*… pp. 171-184.

1. F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, Torino, 1975; P. Prigent, R.A. ICraft, *Epire de Barnabé*, *SC* 172, Paris, 1971; PseudoBarnabe, *Lettre*, în *Les Écrits des Peres apostoliques*, Paris, 1990, pp. 261-313, traducere de Sora Suzanne-Dominique, o.p., note de Fr. Louvel, o.p.; J.C. Pager, *The epistle of Barnabas*: *outlook and background*, Tübingen, 1994; L. Peerbolte, *Antecedents*… pp. 184 – 193.

3. Autorul epistolei citează foarte liber Daniel 7, 24. Iată versiunea lui Theodotion: beica Pocoi Acu; avao Tiâoovtai, Kal ornau auteliv avao Tfjoetai etepoe; *oq* urcepoaoei KaKoaţ 7 tâvâa<; xoiw; ep7 tpoo Oev, Kal rpeâg Paoi Aeâg taâteivuaei.

1. Prin această afirmaţie, nu intenţionez să stabilesc un raport istoric între cele două comunităţi. Intenţia mea este de a arăta că pot fi făcute anumite analogii între temele şi obsesiile „ideologice" ale celor două grupări.

1. „Războiul cosmic" este menţionat în treacăt de textul nostru (4, 14.18), poate datorită interesului scăzut pe care acesta îl prezintă pentru teza susţinută aici.

fapt, el nu există), concepţia monoteistă rămâne intactă, iar istoria (forma „liniară" a timpului) devine mijloc privilegiat al

mântuirii.

davidic, restaurator al regatului davidic. El va stăpâni cu dreptate şi va nimici duşmanii lui Israel. Concepţia mesianică creştină a fost influenţată decisiv de curentele iudaice apocaliptice, care se radicalizseră începând cu a doua jumătate a secolului al II-lea î.Hr. Către această perioadă a fost alcătuită Cartea lui Daniel; capitolul 7 al acesteia vorbeşte de un Mesia *supranatural*, numit „Fiul Omului" (7, 13 – 14). Referitor la această temă, vastă şi în acelaşi timp complexă, *cf* S. Mowinckel, *He That Cometh*, New York, 1955, îndeosebi pp. 189 – 260; J. Klausner, *The Messianic Ideas în Israel from its Begining to the Completion of the Mishnah*, New York, 1955; G. Scholem, *Le messianisme juif*: *essais sur la spiritualité du judaisme*, Paris, 1992; P. Grelot, *L'esperancejuive à l'heure dejesus*, Paris, 1995.

mirage de l'eschatologie, Paris, 1979, şi A. Femândez, *La escatologia en el siglo* II, Burgos, 1979.

1. În legătură cu demonologia Sfinţilor Părinţi, facem trimitere în principal la două lucrări: antologia realizată de A. Monaci-Castagno, *ÎI diavolo*, Florenţa, 1998, cu o introducere şi o foarte vastă bibliografie; E. Pagels, *The Origin of Satan*, New York, 1995. În afară de acestea două, *cf*. S. Lyonnet *et al*.Demon", în *Dictionnaire de Spiritualité* 3, coli. 141-238; J. Danielou, *Message évangélique et culture hellénistique aux If et lir siècles*, Tournai, 1961, îndeosebi pp. 391-409; B. Teyssedre, *Le diable et l'enfer au temps de Jesus*, Paris, 1985; A.M. di Nota, *11 diavolo*. Rome, 1999.

1. În *Epistola către Filipeni*, Policarp al Smirnei se mulţumeşte să reia admonestările din cele două epistole ale lui Ioan. În acord cu spusele acestui Părinte Apostolic de la sfârşitul secolului I, Anticristul simbolizează ereticul prin excelenţă: el neagă întruparea lui Dumnezeu în Iisus Cristos, schimbă voit sensul cuvintelor rostite de Iisus, în fine, neagă învierea şi Judecata de Apoi. Policarp îi are drept ţintă pe docetişti.

1. L. Peerbolte, *Antecedents*... pp. 206 – 220 şi mai ales schema de la p. 211, pe care o folosim în această concluzie.

Saint-Jacques-de-Compostelle, 1990; D. Minns, *Irenaeus*, Londra, 1994; R.M. Grant, „Irenaeus and Heilenistic Culture", în *Harvard Theological Review*, 42, 1949, pp. 41-51; *Idem*, *Irenaeus of Lyon*, Londra, New York, 1997. * în această lucrare, termenul „ortodox" are sensul de „conform cu doctrina Bisericii universale" (n.t.).

Împărăţia milenară este deci pământească, amintind de domnia mesianică a iudeilor. Milenarismul îşi are rădăcinile într-un mediu asiatic, „în care creştinismul a fost foarte influenţat de iudaism şi a îmbrăcat nuanţe evident materialiste" (M. Simonetti, „Milenarisme", în *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, 1990, t. 2, p. 1643.) *Cf.* de asemenea lucrarea foarte utilă a lui L. Gry, *Le millenarisme dans son origine et ses developpements*, Paris, 1904. Printre milenarişti figurează nume importante: Papias din Hierapolis; Iustin (*Dial*., 80), Irineu al Lyonului (*Adu*. *haer*.

V, 33 – 35); Tertulian (*Adu*. *Marc*., II, 24). În paralel cu acest milenarism moderat, „care se înscrie în cadrul unei versiuni organice şi totalizante a istoriei lumii lipsite de aşteptare sau entuziasm eshatologic" (Simonetti, *ibidem*), există o formă de milenarism radical, reprezentată, în secolul al II-lea, de mişcarea montanistă. Reacţia decisivă împotriva milenarismului vine din partea alexandrinilor, care au „spiritualizat" concepţia escatologică creştină.

1. Pentru micul său tratat despre Anticrist, este posibil ca Irineu să se fi inspirat din operele lui Meliton, *Despre diavol* şi Despre *Apocalipsa lui Ioan*. În mod sigur, el a folosit „doctrinele" prezbiterilor din Asia Mică (Orice, *Teologia*… p. 7).

2. avo-ioţ trimite la 2 Tes. 2, 3.9; *iniquus*, *impius* şi *sine lege* sunt termeni aproape sinonimi.

3. aGeanoţ apare în 2 Pt. 2, 7; 3, 17.

4. „Apostazia" este termenul care defineşte cel mai bine atitudinea diavolului şi a Anticristului faţă de Dumnezeu. Ambii îl urăsc pe Dumnezeu şi rostesc blasfemii împotriva lui. Termenul dâioo Târiiţ, cu sensul de „renegat", „cel care se îndepărtează de Dumnezeu", apare de mai multe ori în LXX: Num. 14, 9; Iis. Nav. 1, 22; 2 Mac. 5, 8 (cu referire la Iason); Is. 30, 1; Ps. 118, 118; Dan. 3, 32. Iustin este aici sursa de inspiraţie a lui Irineu. Într-adevăr, acesta din urmă citează Is. 30, 1 cu referire la diavol în *Dial*., 79, 3. Tot în *Dialogul cu Trifon* (103, 5), el afirmă că „Satan" se traduce în greacă prin*de 7 iooâdTTI<*). *Cf*. *Dial*., 125, 4. Înaintea lui Iustin, nu există mărturii despre atribuirea acestui cuvânt diavolului. Irineu este cel dintâi care îl aplică Anticristului. Mai târziu, termenul va desemna şi ereticii (ex. Atanasie, *Orat*. *contre Ar*., *PG* 26, col. 321).

„Apostat", vrăjmaş, duşman al lui Dumnezeu; „hoţ" (*latro*), care îşi însuşeşte ceea ce nu-i aparţine; „rob" (*seruus*) nesupus.

Recapitulation", în *Dominican Studies*, 4, 1951, pp. 192 – 200; E. Osborn, „The logic of Recapitulation", în Romero-Pose (ed.), *Pleroma*, pp. 321-335; B. Sesboiie, *Tout recapituler dans le Christ*, Paris, 2000.

1. *Ibid*., op. cit., p. 13.

Ierusalim. Este evident că Anticristul nu se poate declara antiidolatru decât în faţa iudeilor şi a creştinilor. Cu toate acestea, la distanţă de numai un rând, ni se spune că toţi cei „care ce-l slăvesc pe diavol prin multe lucruri abominabile îi vor sluji atunci printr-un sigur idol" (V, 25, 1). Aceasta înseamnă că păgânii se vor converti la rândul lor la „monoteism", mai bine zis, la monoidolatrie.

1. *Cf*. Epifanie, *Panarion* 51.

2. *Cf*. Eusebiu, *Istoria bisericească* III, 28, 2.

3. *Cf*. excelenta expunere a lui P. de Labriolle, în la *crise montaniste*, pp. 190 – 203.

4. Potrivit interpretării lui M. Simonetti, „*L'Apocalipssi* e l'origine del millennio", în *Vetera Christianorum*, 26, 1989, pp. 337 – 350. Vezi, de asemenea, capitolul despre Chirii al Ierusalimului al prezentei lucrări.

1. Potrivit calculelor lui Irineu, Marcion se situează chiar la jumătatea perioadei cuprinse între cele două parusii.

1. „Mesia va începe să se reveleze, iar Behemoth se va revela în locul său, iar Leviatanul se va ridica din mare, amândoi monştrii uriaşi pe care i-am creat în ziua a cincea a creaţiei mele şi pe care i-am păstrat pentru această vreme, pentru ca ei să servească atunci drept hrană tuturor celor care vor rămâne. Pământul de asemenea va da roadele sale, zece mii la unul, pe o singură viţă vor fi zece mii de mlădiţe, iar o mlădiţă va face mii de ciorchini, un ciorchine va face mii de boabe de strugure, iar un strugure va face un *cor* de vin". (*Écrits intertestamentaires*, p. 1505)

pasajului era alegoric, este absenţa imaginii templului din Ierusalimul ceresc. Dacă lucrurile sunt în felul acesta, autorul Apocalipsei „prin prezentarea sa sobră şi simbolică a domniei milenare ar fi reacţionat împotriva reprezentării realiste şi materialiste a *millenium*-ului" (M. Simonetti, „*VApocalissi* e l'origine del millennio", în *Vetera Christianorum*, 26, 1989, p. 340). Cât despre Irineu, acesta dă o interpretare tipic milenaristă capitolelor *Apocalipsei*, urmând îndeaproape modelul dascălului său, Iustin.

1. Notăm, cu titlu anecdotic, că numărul 666 pare a fi fost

modificat în 616 pentru a se potrivi numelui împăratului Caligula (*Gaios Kaisar*).

1. „Bine înflorit", „încărcat de flori", de unde, prin extensie, „colorat în multe feluri". În mitologia greacă, supranumele atribuit Ariadnei şi lui Dionysos.

1. „Auzi-vom nechezatul cailor sprinteni [veniţi] de la Dan; la nechezatul cailor călărimii lui a tremurat pământul; el va veni şi va mânca pământul şi tot ce e pe el, cetatea şi pe cei ce locuiesc într-însa".

Anticristului un al optulea nume, ACXYME, alcătuit din literele a căror sumă este 666 (DCLXVI). ACXYME este o variantă coruptă a numelui ARNOYME (apreo-ai „neg"). Irineu cunoştea, cu siguranţă, diverse nume atribuite Anticristului de diferite tradiţii. Dar tocmai această inflaţie onomastică ar trebui, spune episcopul de Lyon, să ne facă circumspecţi.

1. *Journal of Theological Studies*, 1995, pp. 99 – 117.

7. *Écrits intertestamentaires*, pp. 883 – 892.

8. *Ibidem*, pp. 892 – 899.

L Ibidem, *pp*. 1561-1605.

Its Extent and Efect, Ierusalim, 1991; C. Saulnier în colaborare cu Ch. Perrot, *Histoire d'Israel*, vol. III, *De la conquête d'Alexandre* à la *destruction du temple* (*331 a. C. – 135 a. D.*), Paris, 1985, îndeosebi pp. 340 *sq*.

1. Hill, art cât., p. 107. Hill presupune o sursă comună lui Eusebiu şi Irineu: *Dialogul dintre Iason şi Papiscus* al lui Ariston de Pella (4, 6, 3).

1. Iustin vorbeşte de condamnarea diavolului la focul veşnic în cele două *Apologii* (*1 Apoi*. 28, 1 – 2; *2 Apoi*. 8, 3 – 5).

de zi? Ai fost azvârlit pe pământ, tu, care porunceai tuturor naţiilor? Căci ţi-ai spus în gândul tău: «Până la cer mă voi urca, deasupra stelelor cerului voi aşeza tronul meu. Voi sta pe muntele cel înalt, pe munţii cei înalţi de la nord; voi urca până deasupra norilor; voi fi aidoma Celui Preaînalt». Acum însă ai fost azvârlit în iad, la temelia pământului" (după LXX). Origen este de aceeaşi părere (*De principiis* I 5, 5). Iustin raportează la soarta diavolului alte două pasaje din VT: este vorba de Num. 21, 9 (episodul şarpelui de aramă) şi de Is. 27, 1: „În ziua aceea va scoate Dumnezeu sabia sfântă şi mare şi puternică împotriva dragonului-şarpe încolăcit şi-l va ucide pe el, monstrul mării" (*Dial. cu Trifon* 91, 4; 112, 2). Probabil, Origen va fi

avut la dispoziţie o culegere de *testimonia* despre soarta diavolului. În opinia lui Orice (*Teologia*... p. 100), „parabolele şi alegoriile profeţilor referitoare la destinul Satanei trebuie să se fi întocmit foarte devreme. Erau anumite clişee, ca locuri comune ale învăţăturii creştine. Rabinii nu par să fi descoperit condamnarea definitivă a diavolului în cărţile VT. Şi dacă nici rabinii, reprezentanţi oficiali ai exegezei VT, n-au descoperit nicio aluzie la trista soartă a diavolului, este de la sine înţeles că nici diavolul însuşi nu putea să descopere aşa ceva". Trecând peste ironia uşor „diabolică" a lui Antonio Orice, să spunem pur şi simplu că această chestiune rămâne complet străină iudaismului oficial, apărând numai în curentele apocaliptice.

1. Într-un fragment al cărţii a III-a din *Adu*. *haer*. (25, 3 *sq*.) Irineu scrie: „Prin urmare, Marcion, care desparte în doi, care distinge un Dumnezeu bun de un Dumnezeu drept, îl suprimă pe Dumnezeu în ambele situaţii. Dacă, într-adevăr, Dumnezeul dreptăţii nu este deopotrivă bun, acesta nu este Dumnezeu, căci nu poate exista Dumnezeu fără bunătate; invers, dacă Dumnezeul bun nu este în egală măsură şi drept, are aceeaşi soartă ca primul, pierzând calitatea de Dumnezeu. Şi apoi, cum pot ei să îl proclame Tată al tuturor lucrurilor, dacă nu-i atribuie şi puterea de a judeca? Căci, dacă este înţelept, el este de asemenea judecător (*probator*). Or, nu poate fi conceput un judecător lipsit de puterea de a judeca (*iudiciale*), iar această putere atrage după sine dreptatea (*iustitia*), pentru ca examenul să fie făcut cu dreptate. Astfel, dreptatea cheamă judecata, iar judecata mai departe, atunci când este făcută cu dreptate, înţelepciunea. Dacă, aşadar, Părintele tuturor lucrurilor întrece în înţelepciune toată înţelepciunea omenească şi îngerească, este tocmai pentru că el este Domnul, dreptul Judecător şi Stăpânul tuturor. Dar el este în egală măsură milostiv, bun şi răbdător şi mântuieşte pe cei pe care îi ştie. Astfel, nici bunătatea nu îi lipseşte, din pricina dreptăţii, nici înţelepciunea nu se micşorează, căci el mântuieşte pe cei pe care trebuie să îi mântuiască şi îi judecă pe cei care merită să fie judecaţi; iar această dreptate nu este crudă, fiind precedată şi prevăzută de bunătate". Marcion susţine că Dumnezeu ar fi înţelept, dar nu justiţiar. Acest atribut i se potriveşte mai degrabă demiurgului gelos şi răzbunător. Irineu denunţă o contradicţie în argumentarea lui Marcion: Dumnezeu nu poate să nu fie drept/justiţiar, din moment ce este înţelept. Dacă este înţelept, el este de asemenea *probator*, ia decizii; dacă ia decizii, trebuie să aibă spiritul

dreptăţii, adică să fie înzestrat cu facultatea de a judeca. Judecata este însăşi expresia înţelepciunii. În consecinţă, dacă adepţii lui Marcion cred într-un Dumnezeu înţelept, atunci ei trebuie să creadă în mod necesar că acest Dumnezeu este şi drept/justiţiar. Pentru Irineu, credincioşii au fost deja judecaţi, în sensul că ei nu se mai tem de Judecata de Apoi. De asemenea, diavolul şi acoliţii săi au fost deja condamnaţi. Despre ideea de judecată" în creştinism, *cf*. monografia lui E. Peretto, *La Giustizia*, Roma, 1977.

3. *Lettre a Herodote*, 63 – 67.

1. În cartea a IV-a 41, 2, Irineu îi numeşte pe apostaţi *filii diaboli* şi *angeli maligni*. Iată explicaţia: „Cuvântul «fiu» poate fi înţeles în două feluri: mai întâi, în funcţie de natură (*secundum naturam*), întrucât fiul în cauză este copilul şi opera celui care l-a făcut; apoi, în funcţie de învăţătură (*secundum magisterium doctrinae*), întrucât cel care a fost învăţat de un altul prin cuvânt se cheamă fiu al celui care l-a învăţat (*filius docentis*), iar acesta din urmă tată al celui dintâi". Şi merge mai departe cu această distincţie: „După natură deci, ca să spunem aşa, noi toţi suntem fiii lui Dumnezeu, căci toţi am fost făcuţi de el (*ab e o omnes facti sumus*), dar, după ascultare şi învăţătură (*secundum dicto auzitionem et doctrinam*), nu suntem toţi fii ai lui Dumnezeu, ci doar aceia care cred în el şi fac voia sa. Cei care nu cred şi nu fac voia sa sunt fiii şi îngerii diavolului (*filii et angeli sunt diaboli*)", *ibidem*.

1. Este vorba de făgăduinţa „ţării sfinte" făcută de Dumnezeu lui Avraam, după despărţirea de Lot.

1. Regensburg, 1853, *apud* Simonetti, *Benedictions*… pp. 8 – 9.

2. M. Simonetti, op. cit., p. 11. E. Prinzivalli face o demonstraţie incontestabilă privind existenţa a două personaje cu numele Hipolit, unul milenarist, celălalt non-milenarist, în articolul „Note sull'escatologia di Ippolito", în *Orpheus*, 1980, pp. 305 – 333.

3. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*. *Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*. Paris, 1947; *Idem*, *Lettres et écrivains chrétiens des IF et IIT siècles*, Paris, 1961, pp. 177 – 209.

toate datele tradiţiei. În plus, aceasta ar conduce la ideea că Origen s-ar fi născut înainte şi nu după Hipolit. Este suficient totuşi să comparăm metodele exegetice ale celor doi teologi pentru a admite evidenţa, anume că trebuie să fi existat măcar câteva decenii distanţă între comentariile, destul de rudimentare, în cazul lui Hipolit, şi cele extrem de rafinate ale alexandrinului. Aceeaşi datare (200 şi 203)

există la Norelli, în introducerea la *Antihrist*.

1. „Observazioni sulla struttura letteraria del de *Christo et Antichristo* di Ippolito", *Orpheus*, 12, 1965, pp. 133 – 155.

8 Iuda, pe tine să te laude fraţii tăi, Mâinile tale în ceafa duşmanilor tăi. Fiii tatălui tău se vor închina ţie.

9 Pui de leu, Iuda!

Dintr-o mlădiţă, fiul meu, ai crescut; te-ai trântit şi ai dormit ca un leu, ca un pui de leu; cine-l va trezi?

10 Căpetenie nu va lipsi din [neamul lui] Iuda

3.4 *Q Patr*. *Bless*. I, 1; 1; 1 *Q Ben*. V, 27 – 29; *apud* Simonetti, *Introduzione*, op. cit., p. 19.

1. Vezi Herodot, *Enquctes*, III, 80 – 82; Platon, *Politica*, 29 ld-303 e; Aristotel, *Politice*, II, 1; Cicero, *Republica*, I, 20 – 47; Polibiu, *Hist*., cartea VI. Dezvoltarea, la Norelli, „Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalipsse: Ippolito e Vittorino di Petovio", pp. 330 – 335.

1.1 Apoi. 52, 3; *Dial*. 14, 8; 31, l; 32, 1; 49, 2; 110, 2; 121, 3. La Irineu, *Adu*. *haer*. IV, 33, 1; *cf*. Hipolit, *Com*. *Dan*. IV 18, 6; IV 23, 3.

1. În opinia lui Norelli, aceste „semne şi minuni" nu constituie o aluzie la modelele veterotestamentare, Moise şi Ilie, ci, mai curând, la modelele neotestamentare, apostolii (op. cit., p. 229).

1. *Cf*., de asemenea, *Com*. *Dn*. IV, 50.

1. *Adu*. *haer*. V, 25, 4.

3. Cateheza XV; *cf*. capitolul referitor la Chirii al prezentei lucrări.

3. E. Norelli vede aici o dovadă clară a faptului că Hipolit nu este milenarist, în ciuda caracterului asiatic al teologiei sale. *Cf*. op. cit., pp. 263 – 265. Vom reveni asupra subiectului în paginile consacrate *Comentariului la Daniel*.

1. J. Danielou vorbeşte de „o extindere a tipologiei la Hipolit" în *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 236.

3. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, intr. de G. Bardy, text selectat şi tradus de M. Lefèvre, op. cit.

1. Venirea lui Cristos marchează apogeul puterii romane; ulterior, „apostolii au chemat toate neamurile şi toate limbile pentru a face un singur popor al credincioşilor creştini" (IV, 9). Imperiul Roman este acuzat de a-şi fi însuşit, „asemenea lui Satan", două mari proiecte creştine: dominaţia universală şi unitatea.

1. *Cf*. paginile consacrate lui Iustin de prezenta lucrare.

1. Acest capitol va deveni un model pentru toţi autorii de mai târziu (Commodian, Lactanţiu, PseudoHipolit etc.): „Ce furtună, ce răsturnări [vor fi] atunci în toată lumea! Pretutindeni credincioşii omorâţi cu toţii, nimiciţi în toate cetăţile şi în toate ţinuturile, sângele drepţilor [va fi] vărsat, unii arşi de vii, alţii aruncaţi fiarelor. Copii sfârtecaţi la răscruci, părăsiţi toţi fără mormânt şi mâncaţi de câini, fecioare şi femei înşelate cu josnicie, ruşinos necinstite, luate cu forţa; morminte de sfinţi profanate, rămăşiţele lor dezgropate, răspândite pe câmp, blasfemii rostite. Frământări în cetăţi, căci sfinţii vor fi vânaţi; frământări pe drumuri şi în pustietăţi, căci toţi vor dori să se ascundă aici; frământări pe mare, căci toţi vor încerca să fugă pe ape; frământări în insule, căci şi acolo vor fi toţi urmăriţi. Neroditor va fi pământul pentru sfinţi, neprimitoare oricare cetate, marea fără vase, lumea întreagă un pustiu. Unii vor muri de foame, alţii se vor sfârşi de sete, alţii vor pieri de frică şi de multele încercări".

1. Daniel este un model de rezistenţă: „Nici Daniel, în ciuda interdicţiei rugăciunii, nu s-a supus poruncii regelui; el nu voia să socotească slava lui Dumnezeu mai prejos decât cea a oamenilor" (III, 24).

1. Minunile sunt intervenţiile lui Dumnezeu în istorie: „El l-a scos pe Iona din pântecele monstrului, căci aceasta a fost voia sa. L-a scăpat pe Petru din mâinile lui Irod şi l-a scos din temniţă, pentru că voia ca Petru să mai trăiască. [...] Pe Pavel l-a scăpat din primejdii nenumărate, căci aşa a voit. [...] Pe Ştefan l-a lăsat să fie ucis cu pietre de evrei, dar când acesta a suferit martiriul, El l-a încununat" (II, 36).

3. Condiţia *pozitivă*, de această dată, pentru apropierea sfârşitului, este propovăduirea Evangheliei în toată lumea (IV, 17; *cf*. Mt. 24, 14). Acest lucru va deveni un *topos* al eshatologici creştine (cf. de exemplu, capitolele despre Augustin şi Theodoret ale prezentei lucrări). Potrivit lui Hipolit, semnele de care vorbesc textele scripturistice şi care se împlinesc sub ochii săi „nu sunt decât începutul durerilor" (*ibidem*).

1. *Ibidem*. p. 52.

3. Origen, *Contre Celse*, Paris, 1967 – 1976, *SC* 132, 136, 147, 150, 227; ed" trad. Şi note de M. Borret.

1. *Cf*. episodul din Faptele Apostolilor 19 şi mai ales CC 1, 24, în care Origen vorbeşte explicit de magie ca de un „sistem coerent, ale cărui principii sunt cunoscute de puţini oameni". Despre bivalenţa

magiei (inclusiv a miracolelor) la Origen, vezi G. Sfameni Gasparro, „Origene e la magia: teoria e prassi", în L. Perrone (ed.), *Origeniana octava*, Louvain, 2003.

1. Zbaffoni reproduce fragmentele în discuţie în antologia sa, *Testi*... pp. 63 – 85. Vezi de asemenea frânturi ale textului grec în *Comentariorum series în evangelium Matthaei* Mt. 22.34 – 27.63, ed. E. Klostermann, *Origenes Werke*, voi 11 [*Die greichischen christlichen Schriftsteller*, 38.2, Leipzig, 1933].

1. Vezi A. le Boulluec, *La notion d'heresie dans* la littérature *greque*, *IT-IIP siècles*. Paris, 1985, t. II, mai ales pp. 501-506.

1. Vezi Gh. Ceauşescu, *Orient şi Occident în lumea greco-romană*, Bucureşti, 2000, îndeosebi capitolul „în căutarea Orientului: călătoria lui Nero în Grecia", pp. 183 – 210.

2. *Cf*. *4 Ezdra* 13, 6.

1. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabees*, Paris, 1946; J.A. Goldstein, *I Maccabees*, *a New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 1976; *2 Maccabees*, New York, 1983.

4. În legătură cu aceasta M. Dulaey notează (*VP*, p. 225): „Putem presupune ca acest comentariu a fost scris în perioada domniei lui Gallian. Nu mai este vorba de o perioadă de persecuţie, ci de o vreme de pocăinţă, mai exact – potrivit schemei

1. Sau poate această „inocenţă" este doar diplomaţie? Aşa cum am văzut, Irineu evită să lezeze puterea romană, adoptând o poziţie aproape apolitică. Această atitudine exclude automat orice aluzie, din partea sa, la legenda lui *Nero redivivus*.

1. *VP*, pp. 206 – 207.

5. Principalul argument al teoriei care susţine influenţa lui Ciprian asupra lui Commodian este constituit de un grup de *testimonia* comun celor doi autori (în *Ad Quir*., pentru Ciprian, în *Carm*. pentru Commodian). K. Thraede şi J. Danielou au

2. Episodul nu apare în traducerea noastră, deoarece rolul pe care îl joacă aici Anticrist este foarte redus. În legătură cu tradiţia iudaică a celor zece (sau nouă şi jumătate) triburi pierdute, *cf*. 2 Rg. 17, 1 – 6; 2 Bar. 77 – 87; 4 Ezr. 13, 40 – 50; *Martiriul lui Isaia* 3, 2*; Testamentul lui Neftali* 6, 6 – 7. Commodian revine asupra temei „poporului ascuns" în *Instructions* I, 42: *De populo absconso sancto omnipotentis Christi dei ului*. Pentru

1. Nero va duce o politică declarat antisenatorială, îndeosebi din

cel de-al cincilea an de domnie (vezi Gh. Ceauşescu, *Orient*… mai ales pp. 191-192). Suetoniu scrie în *Via* (*a lui Nero* 37, 3: „Uneori, el lăsa să se înţeleagă, prin numeroase aluzii suficient de clare, că nu va cruţa nici senatul, că într-o zi va desfiinţa acest ordin din republică şi va încredinţa provinciile şi armatele cavalerilor romani şi sclavilor eliberaţi. Cert este că atunci când mergea la senat, nu îmbrăţişa pe nimeni nici la venire, nici la plecare şi nici măcar nu răspundea saluturilor. Înainte de începerea lucrărilor pe Istmus, a spus cu voce tare, în faţa unei mulţimi considerabile, că doreşte reuşita întreprinderii pentru sine şi pentru poporul roman, fără a menţiona senatul".

1. În legătură cu acest subiect, teza lui J. Durei, *Les* Instructiones *de Commodien*, Paris, 1912. J.-M. Poinsotte pregăteşte o nouă ediţie, amplu comentată. Utilizăm aici această ediţie, încă inedită, pe care, cu amabilitate, autorul ne-a pus-o la dispoziţie, preluând şi traducerea sa.

1. Zbaffoni consideră că *spiritalis* este atribut al lui *imago*, în timp ce Durei îl consideră complement direct al lui *era dat* (în acest caz ar fi vorba de o formă veche de acuzativ plural în – *is*). Optăm pentru această din urmă soluţie, pe care o considerăm mult mai logică.

2. Adoptăm aici lecţiunea lui Ronsch, acceptată, între alţii, şi de Salvatore. J.-M. Poinsotte propune *euadat*, în loc de *era dat*, şi traduce versul în felul următor: „Cel Atotputernic îngăduie să i se dea viaţă" (este vorba deci de statuie, şi nu de Anticrist). Această ipoteză nu ne pare întemeiată, din cel puţin două motive: ea forţează sensul lui *euadere* şi pe cel al lui *spiritalis* –, *Omnipotens trebuit* nu trimite la prima parte a versetului 15 al Apoc. 13, care vorbeşte de însufleţirea statuii, aşa cum presupune Poinsotte. În realitate, Commodian face aici aluzie la tema persecuţiei, *îngăduită* de Dumnezeu pentru binele oamenilor, temă abordată de Irineu în mai multe locuri din *Adu*. *haer*. Vezi, de exemplu, V, 28 – 29: „De aceea şi prigoana este necesară celor ce se mântuie, pentru ca, fiind zdrobiţi, frământaţi, puşi la dospit şi copţi să fie buni pentru ospăţul împăratului. […] în cărţile dinainte am pomenit cauzele pentru care Dumnezeu a îngăduit să se întâmple aşa". În fine, dimensiunile destul de reduse ale acrostihului îl obligă pe Commodian la o dozare foarte strictă a informaţiilor. Este greu de conceput că ar fi repetat în două versuri diferite aceeaşi idee, în condiţiile în care era vorba de un scenariu atât de bogat ca cel al sfârşitului veacurilor. Varianta *era dat* ne pare deci cea mai justificată.

1. „Un *Nero redivivus* chez un poete apocalyptique du IIIe siècle (Commodien)", pp. 209 – 210.

1. *Or*. *sib*. 3, w. 36 – 45.

1. „Xpfjoeie; Totão Ttou era o lucrare redactată fie în versuri, ca şi *Oracolele sibiline*, de al căror conţinut este apropiată, fie, mult mai probabil, în proză. Autorul era fie un oriental elenizat, care ar fi fost în cazul acesta el însuşi un mazdecan sau un grec din Orient, extrem de bine informat asupra doctrinelor magice. Data acestei cărţi profetice trebuie să fie secolul I, înainte sau după era noastră". (F. Cumont, „La fin du monde selon les mages occidentaux", în *Revue de l'histoire des religions*, 103, 1931, pp. 64 – 65.) Autoritatea romană interzisese lectura acestor oracole, sub pedeapsa capitală. Iustin vorbeşte despre ele de două ori în *1 Apoi*. 20, 1; 44, 12.

1. *Or*. *sib*. III, 80 – 90: „Toate ale lumii vor fi în doliu atunci când Dumnezeu, care locuieşte Eterul, va înfăşura cerul ca pe un pergament. Cerul întreg va fi sfărâmat şi va cădea pe pământul şi pe marea dumnezeiască; un crater de foc nestins va arde pământul şi axa cerului şi zilele, iar creaţia însăşi o va topi într-o singură materie şi o va preface până la purificare. Nu se vor mai vedea atunci luminătorii cu globul lor încântător, noaptea, zorii, nu vor mai fi nici zile pline de griji, nici primăvară, nici vară, nici iamă, nici toamnă". *Cf*. w. 330 – 341.

3. În controversele cristologice din secolul al IV-lea se disting patru atitudini principale, două radicale şi două moderate. Cele două poziţii radicale sunt: arianismul susţinut de eunomieni, care nu găsesc nicio asemănare între Tatăl şi Fiul, cu excepţia lucrării mântuitoare; antiarianismul susţinut de homeeni care vorbesc de o „asemănare absolută între Tatăl şi Fiul". Între cele două câmpuri se află niceenii, care propun identitatea termenilor unoa Tocaiţ şi ouoia, şi homeusienii, care vorbesc de două „substanţe" (ouoaai) diferite ale Tatălui şi Fiului.

2. Respingând Apocalipsa, Chirii respinge implicit toate pasajele din Cartea lui Daniel reluate în viziunea ioanică.

1. *Adu*. *haer*. V, 29, 1.

1. *Patrologia greacă* reproduce o ediţie din 1557 (col. 903).

3. Cea mai bună ediţie a fost realizată de D. Verhelst, pe baza unui manuscris din Biblioteca naţională din Paris (ms. lat. 133348). Verhelst a publicat această ediţie în *Pascua Mediaevalia*, *Studies voor Prof*. *Dr*. *J.M*. *De Smet*, Louvain, 1983, pp. 518 – 528. Omilia lui

PseudoHipolit ar fi deci anterioară cu aproape două secole.

1. Suzana şi Bel şi Balaurul apar în notele foarte scurte, la sfârşitul comentariului.

2. *Cf*. J. Lataix, „Le Commentaire…", p. 272.

1. Cf. de asemenea, Tertulian, *Resur*. 24, 18.

1. Vezi pasajele citate la nota precedentă.

1. Tertulian, *Contra lui Marcion*, Paris, 1994, cărţile I-III; *SC* 365; 368; 399; intr., text critic, trad., note şi index de R. Braun. Pentru întregul tratat, *Tertulliani opera*, ed. A. Kroymann, Leipzig, 1906, vol. III, pp. 290 – 650.

1. Augustin, *Epistulae*, CSEL 57, ed. A. Goldbacher, 1897.

1. În realitate, Ieronim nu adoptă în mod deschis nicio poziţie în ceea ce priveşte profeţia celor şaptezeci de săptămâni. El se mulţumeşte să prezinte, în cel mai obiectiv mod cu puţin (a, opt interpretări ce aparţin predecesorilor săi, creştini şi iudei, lăsând cititorului sarcina de a decide care este cea mai veridică: „Nu îmi este necunoscut, scrie el, faptul că oamenii cei mai învăţaţi au susţinut discursuri diferite asupra acestei probleme şi că fiecare şi-a exprimat părerea în funcţie de înclinaţia şi talentul său. Şi, cum nu este înţelept să judecăm părerile învăţaţilor Bisericii şi să preferăm unele altora, voi arăta părerea fiecăruia, lăsând cititorului deplina libertate de a hotărî care este expunerea pe care doreşte să o urmeze" (*Com*. *Dan*. 9, 24 – 27). Augustin adoptă interpretarea lui Iulius Africanul, care deschide seria celor prezentate de Ieronim.

1. Augustin, *Epistulae*, CSEL 57, trad. Fr. M. Poujoulat.

1. Într-adevăr, Augustin va prezenta o simplă ipoteză. Intenţia sa nu este de a înlocui o teorie deja constituită cu o alta, ci de a arăta cât este de echivocă, de fapt, orice teorie despre sfârşitul vremurilor, subiect care iese *a priori* de sub incidenţa oricărui demers raţional.

1. Versetul de la Luca pe care se întemeiază concluzia lui Augustin este următorul: *Cum autem uideritis circumdari ab exercitu Ierusalim*, *tune scitote quia appropinquavit desolatio eius*.

1. *La Cele de Dieu*, în Saint Augustin, *Œuvres*, textul ediţiei a patra B. Dombart şi A. Kalb, intr. şi note de G. Bardy. Saint Augustin, *La Câte de Dieu*, trad. fr. G. Combes, revăzută şi corectată de G. Madec, Paris, 1995. Am folosit această traducere.

1. Saint Augustin, *Commentaire de la Premiere epire de St Jean*, text latin, intr., trad. Şi note de P. Agaesse, S.J., Paris, 1984, *SCH* 75;

Agostino, *La terza navigazione*, intr., trad. Şi note de G. Reale, Milano, 1994. Expresia *ad Parthos* este problematică, întrucât este sigur că Ioan nu a adresat nicio epistolă părţilor. Au fost avansate mai multe ipoteze: „Unii consideră cuvintele *ad Parthos* ca traducere a grecescului npoţ Ilâp Ooug, transcriere greşită a lui 7 tpoe; Ttap Oevoi*). Alţii consideră că Drip Ooix; ar fi o deformare a numelui de apOevou; atribuit sfântului Ioan" (P. Agaesse, op. cit., p. 15).

2. *Cf*. introducerea făcută de P. Agaesse, *ibidem*, pp. 15 – 20.

1. *Com*. *Mt*. *ser*. 33. *Cf*. capitolul despre Origen al prezentei lucrări. Origen avea de înfruntat eretici bine pregătiţi, care negau puncte esenţiale ale doctrinei creştine, în timp ce Augustin găseşte cu greu diferenţe de ordin dogmatic între comunitatea sa şi cea a donatiştilor. În ceea ce-l priveşte, punerea în practică a acelei *theoria christiana* rămâne singurul criteriu, cu două tăişuri, de altfel, fiind deopotrivă aplicabil donatiştilor şi catolicilor.

1. Tema pseudoconvertirilor şi a semipăgânilor apare de asemenea în *Serm*. 10, 4; *Enarr. În psalm*. 7, 9.

1. *Cf*. K.B. Steinhausen, *The Apocalypse Commentary of Tyconius*: *A History of its Reception and Influence*, New York, Frankfurt, 1987.

3. Cf. de asemenea, McGinn, *L'Anticristo*, pp. 99 – 100 şi mai ales A. Pincherle, *La formazione teologica di S. Agostino*, Roma, 1940, pp. 185 – 188 şi 202 – 205.

1. PG81, 1436B-1437A.

4. În realitate, acest titlu nu acoperă decât conţinutul primelor patru cărţi ale tratatului. Titlul exact este: *Cum să discernem* între *minciună şi adevăr*.

1. *Cf*. capitolul despre legenda lui *Nero redivivus* al prezentei lucrări.

3. Este vorba, probabil de cei şaizeci de „a ieşi" care fac parte din secta sau comunitatea care a produs versiunea finală a apocrifei.

1. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, pp. 70 – 93.

3. Nouă triburi şi jumătate, în versiunea siriacă, armeană, prima versiune arabă şi cea mai mare parte a versiunilor etiopiene. Temeiul scripturistic al acestui număr se află la Num. 34, 14 *sq*., Deut. 29, 8; Iis. Nav. 4, 12: Dumnezeu i-a alungat din pământul făgăduinţei pe Ruben, Gad şi jumătate din neamul lui Manase. În secolul al VIII-lea î.Hr., triburile rămase credincioase descendenţei davidice sunt Iuda şi

Veniamin. Celelalte zece au fost exilate de asirieni. *Cf*. nota 40, P. Geoltrain, în *La Bible*. *Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1458.